



**PUC-SP**

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, COMUNICAÇÃO, LETRAS E ARTES**

**Jonnefer Francisco Barbosa**

**Limiares da política e do tempo na filosofia de Giorgio Agamben**

**DOUTORADO EM FILOSOFIA**

**SÃO PAULO  
MARÇO DE 2012**



**PUC-SP**  
**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO**  
**FACULDADE DE FILOSOFIA, COMUNICAÇÃO, LETRAS E ARTES**

Jonnefer Francisco Barbosa

**Limiares da política e do tempo na filosofia de Giorgio Agamben**

**DOUTORADO EM FILOSOFIA**

Tese apresentada à Banca Examinadora como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, sob orientação da Prof. Dra. Jeanne Marie Gagnebin.

**SÃO PAULO**  
**MARÇO DE 2012**



Limites da política e do tempo na filosofia de Giorgio Agamben - Jonnefer Francisco Barbosa

## **BANCA EXAMINADORA**

---

Prof. Dra. Jeanne Marie Gagnebin  
Orientadora

---

Prof. Dr. Andrea Cavalletti  
(Istituto Universitario di Architettura di Venezia -IUAV)

---

Prof. Dr. Vladimir Safatle  
(Universidade de São Paulo – USP)

---

Prof. Dr. Peter Pál Pelbart  
(Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP)

---

Prof. Dr. Márcio Alves da Fonseca  
(Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP)

---

Prof. Dr. André Constantino Yazbek – (Suplente)  
(Universidade Federal de Lavras - UFL)

---

Prof. Dra. Yolanda Glória Muñoz (Suplente)  
(Pontifícia Universidade Católica de São Paulo - PUCSP)

**BANCA EXAMINADORA**

---

---

---

---

---

A Fortunato Vicentin Barbosa e Elza Trevisan Barbosa (*In memorian*),

A Christinamurti Jaresky (*In memorian*).

A Renan Barbosa Delera e a Ivan Hessel da Cunha, porvires.

## AGRADECIMENTOS

Uma pesquisa de doutoramento não se limita a ser uma mera etapa curricular: são quatro anos em que uma “aporia diferida” passa a acompanhar seus passos, suas mudanças, seu trabalho, momentos de dispersão e mesmo de felicidade. Em quatro anos é possível amadurecer ou errar demasiadamente, a pesquisa pode expor estes deslocamentos. Uma tese se mantém e se elabora naquele último fio de perseverança que resta após um momento vertiginoso de hesitação. Este perseverar não teria sido possível sem o apoio das pessoas abaixo citadas, a quem envio meus sinceros agradecimentos:

Inicialmente à professora Jeanne Marie Gagnebin, pela lição exemplar do que os gregos chamavam de *bios xênicos*, a vida como filosofia, em sua gratuidade e simultânea responsabilidade. Não apenas pelas orientações – estímulos constantes a uma escrita como exercício em torno de conceitos - e pelas leituras (nada complacentes!) - que muito me auxiliaram – mas por também representar, como autora, uma fonte importante para aclarar questões em torno da filosofia benjaminiana e para além dela. Agradeço-lhe também por me receber de forma tão hospitaleira (no sentido clássico de *hospis*) em uma cidade tão bárbara e não raro aterradora como São Paulo.

Ao professor Márcio Alves da Fonseca, pelas contribuições na ocasião da qualificação, e também pela disponibilidade, seriedade e apoio como coordenador do departamento de filosofia da PUCSP, do qual muito me orgulho de hoje fazer parte. Na figura do professor Márcio eu estendo meus agradecimentos aos colegas de departamento, principalmente pelo convívio e o compartilhar de inquietações no atual contexto de agruras institucionais (neste quesito, não posso deixar de mencionar os nomes dos colegas Dalva Garcia, Cassiano Terra e Carlos Jacinto Mota).

Ao professor Peter Pál Pelbart, pelas contribuições no contexto da qualificação desta pesquisa, e pelos cursos que representam admiráveis experiências de pensamento junto ao programa de pós-graduação em Filosofia.

Ao professor Andrea Cavalletti, por ter aceito, da distante Veneza, compor a banca de avaliação desta tese e, simultaneamente, pela generosidade e disponibilidade que sempre demonstra na interlocução com os pesquisadores brasileiros.

Aos professores Vladimir Safatle e André Yakbek, que de forma muito gentil e disponível, mesmo com agendas comprometidas e diante dos prazos envolvidos, aceitaram o convite para compor a banca de avaliação.

A Vinícius Nicastro Honesko, certamente um dos maiores estudiosos da obra de Agamben, por ser um dos principais interlocutores desta pesquisa – e das angústias dela decorrentes - além de ser um grande amigo. Agradeço também pelos vitais auxílios na obtenção de textos e traduções.

A Christina Miranda Ribas, que há mais de dez anos lançou os primeiros estímulos para o cumprimento desta etapa.

Aline Hessel da Cunha e família, que tornaram possível, no ano de 2007, minha mudança e permanência inicial em São Paulo. Serei sempre grato pela acolhida.

Ao meu irmão e professor de filosofia Willian Bento Barbosa, pelos diálogos, pela cumplicidade e por exemplificar, em seu cotidiano, as “potencialidades práticas da filosofia”.

À CAPES, pelo financiamento desta pesquisa, e à Gisele, da secretaria da pós-graduação, pelo constante auxílio com as questões procedimentais envolvendo a defesa.

Também não posso deixar de mencionar, com o risco inevitável do esquecimento, os amigos com quem mantive muitas interlocuções – mesmo que apenas mediadas por telefonemas – nestes quatro anos: Hermes da Fonseca Panapaná, Ben-Hur Demeneck, João Francisco Oliveira Filho, Piter Walter Zander, Thaís Almeida, Willian Weid, Rafael Filippin, Bruno Ribeiro, Diego e Michele Fuchs Hartmann, Tahyana e Victor Grachinsky, Taci Buch, Fernando Gregui e Nei Bandeira.

Um agradecimento especial aos que mais sentiram o tempo de ausências representados por estas pesquisas: meus pais, Renato e Jucelma Barbosa, minha irmã Renata e meu sobrinho Renan.

E, *last but not least*, a Bruna, minha namorada, que deixará de ter esta impiedosa concorrente.

Se os méritos deste trabalho são compartilhados, a responsabilidade pelos equívocos é exclusiva do autor.

“A diferencia de Newton y de Schopenhauer, su antepasado no creía en un tiempo uniforme, absoluto. Creía en infinitas series de tiempos, en una red creciente y vertiginosa de tiempos divergentes, convergentes y paralelos. Esa trama de tiempos que se aproximan, se bifurcan, se cortan o que secularmente se ignoran, abarca todas las posibilidades. (...)

El tiempo se bifurca perpetuamente hacia innumerables futuros.”

Jorge Luis Borges. *El jardín de los senderos que se bifurcan* (1941).

## RESUMO

A presente tese objetiva abordar o problema das relações entre política e tempo na obra do filósofo italiano Giorgio Agamben, situando-o a partir de quatro limiares onde esta questão é ali desenvolvida: a) a problemática da vida nua e das formas-de-vida; b) o problema da comunidade; c) o estado de exceção; d) a relação entre o tempo, a memória e a história. Do inventário que fará Agamben de conceitos oriundos do tratado aristotélico *Peris Psychês* e do direito romano arcaico para a definição da “vida nua”, às leituras agambenianas das reflexões de Walter Benjamin, Hannah Arendt e Michel Foucault a partir do que chamaremos de “hipótese biopolítica”, passando pelas pesquisas sobre o estado de exceção schmittiano e a *reine Gewalt* em Benjamin, esta tese pretende expor a inevitável imbricação da problemática política com os debates em torno do tempo e da memória na filosofia agambeniana, apresentado, ademais, algumas das principais aporias, implicações e antinomias envolvendo sua formulação. Limiares (*Schwellen*) devem ser entendidos aqui tanto em um sentido metodológico e epistemológico – a forma como Agamben pensa sua filosofia, na passagem entre a ontologia, a política, o direito e a estética – quanto em um sentido temporal, a especificidade do conceito de limiar para caracterizar a singular relação do tempo humano com a memória, a história e a política.

**PALAVRAS CHAVE:** Giorgio Agamben, limiares, política, forma-de-vida, *Gewalt*, tempo e história.

## ABSTRACT

The present thesis aims to address the problem of the relations between politics and time in the work of the Italian philosopher Giorgio Agamben, which is situated within four thresholds where this question is further developed: a) the problem about bare life and forms-of-life; b) the community problem; c) the state of exception; d) the relation among time, memory and history. From the inventory that Agamben will make out of the originating concepts of the treaty of Aristotle *Peris Psykhês* as well as the archaic Roman Law towards the definition of “bare life”, to the Agamben’s readings on the reflections of Walter Benjamin, Hannah Arendt and Michel Foucault, which will be tackled as “biopolitical hypothesis”, by going through surveys on the Schmitt’s exception and the *reine Gewalt* in Benjamin’s, the thesis is intended to expose the inevitable threshold of the political problems with the discussions on time and memory within Agamben’s philosophy presented below, in addition to some of the main difficulties, implications and contradictions involving its formulation. Thresholds (*Schwellen*) must be understood herein not only in a methodological but also epistemological sense – the way that Agamben thinks its philosophy, through ontology, politics, law and esthetics – and the temporary sense, the specificity of the thresholding concept to characterize the unique relation about the human time with the memory, the history and the politics.

KEY WORDS: Giorgio Agamben, thresholds, politics, forms-of-life, *Gewalt*, time and history.

## RESUMEN

Esta tesis tiene como objetivo abordar el problema de las relaciones entre la política y el tiempo en la obra de filósofo italiano Giorgio Agamben, señalando en cuatro umbrales donde se desarrolla este tema: a) la cuestión de la nuda vida y las formas-de-vida, b) el problema de la comunidad, c) el estado de excepción, d) la relación entre el tiempo, la memoria y la historia. Desde el inventario que Agamben hará de los conceptos del tratado aristotélico *Peris Psychês* y de los conceptos de lo derecho arcaico romano para la definición de "nuda vida", hasta las lecturas agambenianas de las reflexiones de Walter Benjamin, Hannah Arendt e Michel Foucault, en el enfoque que llamamos la "hipótesis biopolítica", través de la investigación sobre el estado de excepción schmittiano y la *reine Gewalt* en Benjamin, esta tesis desea presentar la superposición inevitable del problema político con los debates sobre el tiempo y la memoria en la filosofía agambeniana, exponiendo, por otra parte, algunas de las principales aporías, implicaciones y antinomias latentes en su definición. Umbrales (*Schwellen*) deben entenderse aquí tanto en un sentido metodológico y epistemológico - cómo Agamben piensa su filosofía, en el pasaje entre la ontología, la política, el derecho y la estética - y en un sentido temporal, la especificidad del concepto de umbral para caracterizar la relación única del tiempo humano con la memoria, la historia y la política.

**PALABRAS CLAVE:** Giorgio Agamben, umbrales, política, forma-de-vida, *Gewalt*, tiempo y historia.

<b>Introdução</b>	<b>14</b>
Questões metodológicas	14
Objeto e escopo da tese	17
<b>I. VIDA NUA E FORMAS-DE-VIDA: AGAMBEN, LEITOR DAS FONTES ANTIGAS</b>	
“ <i>Peris Psykhês</i> ”: a delimitação da “vida nutritiva”	23
“ <i>Vitae necisque potestas</i> ”	30
A hipótese biopolítica e seus limites	33
Formas-de-vida	39
<i>Timé e Kleos</i> como formas-de-vida	44
Vida que não deixa rastros	53
<b>II. AGAMBEN E O PROBLEMA MODERNO DA COMUNIDADE</b>	
A comunidade negativa	56
Críticas ao conceito de comunidade negativa	62
Comunidade e soberania	66
A comunidade no pensamento agambeniano	73
A questão judaica	79
<b>III. O ESTADO DE EXCEÇÃO: GIORGIO AGAMBEN, ENTRE CARL SCHMITT E WALTER BENJAMIN</b>	
A exceção soberana, de Carl Schmitt ao <i>Patriot Act</i>	83
A resposta benjaminiana	93
<i>reine Gewalt</i> : hipótese interpretativa	105
Estado de exceção e <i>katargésis</i>	110
<b>IV. GIORGIO AGAMBEN, ENTRE WALTER BENJAMIN E MARCEL PROUST: AS APORIAS DO TEMPO E DA MEMÓRIA</b>	
Agamben, leitor de Benjamin: crítica ao conceito cronológico de tempo	116

<i>Chronos, Aín, Kairos</i>	118
<i>Kairos</i> , política e história	125
<i>Kairos</i> e memória em Proust	130
Verdade, linguagem, corpo	142
<b>Considerações finais</b>	145
Formas-de-vida e história	148
Comum	149
Exceção, reine <i>Gewalt</i>	153
Tempo e política	155
<b>Referências</b>	158

## Introdução

### Questões metodológicas

O que significa agir politicamente? Qual seria o limiar de distinção entre um agir humano *tout court* e a predicação (tratar-se-ia realmente de uma predicação?) que o investiria de “politicidade”? Qual seria o ponto que marcaria a irreduzibilidade da política em relação às estruturas da estatalidade moderna? Ainda é possível tratar da experiência do político na contemporaneidade sem reincidir em ilusões ou mitologemas repetida e genericamente aceitos? Que implicações e exigências carrega consigo uma exposição que ouse tratar, em limites filosoficamente aceitáveis, desta categoria tão semanticamente aberta quanto a política (e sua tradição remotamente associada à experiência clássica grega - mesmo que no lampejo historicamente breve de sua manifestação nos contornos da *polis*), sem recair no estrito inventário historiográfico oficial e filosoficamente estéril, ou seja, que não chega sequer a se aproximar do que poderíamos entender por política, não a tomando apenas em usos lingüísticos/culturais corriqueiros e pragmáticos? Mas em que medida seria possível postular “a política” (no singular) sem se dobrar à busca, equiparável aos trabalhos de Sísifo, por um conceito metafísico historicamente desencarnado, que a todo momento nos escapa?

Tais questões só podem nos conduzir a aproximações problemáticas, marcadas muitos mais pela delimitação e apresentação de aporias do que busca por respostas ou sentidos incontestados. Como afirmava Benjamin no ensaio introdutório do “*Ursprung des deutschen Trauerspiels*”, “se a filosofia quiser permanecer fiel à lei de sua forma, como exposição da verdade e não como guia para o conhecimento, deve-se atribuir importância ao exercício dessa forma, e não à sua antecipação, como sistema”, porém, “como unidade no Ser, e não como unidade no Conceito, a verdade resiste a toda e qualquer interrogação”.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> BENJAMIN, Walter. *Ursprung des deutschen Trauerspiels*. Frankfurt: Suhrkamp, 1974. Tradução brasileira: **Origem do Drama Barroco Alemão**. (Tradução Sérgio Paulo Rouanet). São Paulo: Editora Brasiliense, 1984. p. 50.

Vivemos um tempo onde, mais do que nunca, a política se torna uma exigência. Um enunciado quase equiparável a uma “palavra de ordem” que não deixa de ter implicações filosóficas, a depender do que entendamos por esta “exigência da/de política”, a começar pelo primeiro substantivo: o conceito de “exigência”, tão presente nos ensaios de Agamben, deve ser lido aqui como um *terminus technicus*, um conceito filosófico importante - a exigência seria uma categoria modal (ao lado da possibilidade, da impossibilidade, da necessidade e da contingência); algo que Walter Benjamin teria intuído em um texto de juventude sobre o *Idiota* de Dostoievsky, ao escrever que a vida do príncipe Míchkin exigiria permanecer inesquecível, mesmo que ninguém mais dela se lembrasse.<sup>2</sup>

E é neste sentido que a exigência também se apresenta como uma categoria histórica. A *wirkliche Historie*, de acordo com o comentário de Foucault à genealogia nietzscheana, deve reintroduzir “no devir tudo aquilo que se havia acreditado imortal no homem”. Um sentido histórico que não se estabelece em um suposto “ponto de apoio fora do tempo”, uma visão de totalidade com vistas ao reconhecimento e à reconciliação, mas um sentido que sabe ler nas frestas, nas fraturas, no não-dito, no possível não realizado que, entretanto, emite ecos silenciosos e fugidios que acompanham a textura intrincada do que chamamos realidade. Fazer surgir o acontecimento como relação de forças que também incluem os acasos e singularidades indomesticáveis da luta, a derrota e o confisco:

(...) acreditamos que nosso presente se apoia em intenções profundas, em necessidades estáveis, pedimos aos historiadores para nos convencer disso. Mas o verdadeiro sentido histórico reconhece que vivemos, sem referências nem coordenadas originárias, em miríades de acontecimentos perdidos.<sup>3</sup>

Portanto, está excluída de antemão qualquer busca por uma gênese, origem (*Ursprung*) – solene, monumental e celebratória - da política. Apenas se entendermos, de maneira benjaminiana, por “origem” não “o vir a ser daquilo que se origina”, mas o

---

<sup>2</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**. Turim: Bollati Boringhieri, 2008. pp. 42-43. “Do príncipe Míchkin (...) pode-se dizer que sua pessoa se retira para detrás de sua vida, como a flor para detrás de seu perfume ou a estrela para detrás de sua cintilação. A vida imortal é inesquecível, esse é o sinal que nos permite reconhecê-la. É a vida que, sem monumento e sem lembrança, mesmo sem testemunho, deveria ser inesquecível. Não pode ser esquecida. Esta vida permanece, por assim dizer, sem recipiente e sem forma, imperecível.” BENJAMIN, Walter. O idiota de Dostoievski. (trad. Suzana K. Lages). In: **Escritos sobre mito e linguagem**. (Org. Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo: Ed. 34; Duas Cidades, 2011. p. 78.

<sup>3</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Ditos e escritos II. (Trad. Elisa Monteiro). Rio de Janeiro: Forense, 2008. p. 273.

salto (*Sprung*) para fora da cronologia estéril, “algo que emerge (*entspringt*) do vir-a-ser e da extinção.”<sup>4</sup> Segundo Gagnebin,

O *Ursprung* designa, portanto, a origem como salto (*Sprung*) para fora da sucessão cronológica niveladora à qual uma certa forma de explicação histórica nos acostumou. Pelo seu surgir, a origem quebra a linha do tempo, opera cortes no discurso ronronante e nivelador da historiografia tradicional.<sup>5</sup>

A exigência da política também carrega consigo, portanto, a exigência de “historicização” da própria política. Se a imanência está desde sempre exposta em sua *aseitas* (na expressão escolástica “um ser que contém em si a razão de seu ser”), e não em estrita *abaleitas* (que dependeria de outra instância transcendente para sua existência),<sup>6</sup> e se o campo do possível só pode ser demarcado em termos profanos – a abordagem histórica, por conseguinte, só pode ser perspectiva<sup>7</sup> – a política, como exposição limítrofe da condição humana em sua mais absoluta contingência e abertura, precisa ser continuamente desencavada dos palimpsestos, dos túmulos e dos arquivos que a aprisionam. Não para mostrar a univocidade de um signo, os vestígios de uma relíquia cadavérica (o monocromático, banhado em formol, “era uma vez...”), ou a invariância a-temporal de uma ideia, mas talvez, como dizia Foucault, para continuamente expor a plena descontinuidade que nos atravessa.

As emergências, os saltos, as contingências imprevisíveis, sempre se efetuam nos interstícios, no *entre*, no *com*. “Constelações saturadas de tensões”, dirá Benjamin em suas *Teses*. A genealogia, em um mundo (do séc. XXI) pasteurizado que se autoproclama pós-histórico e comandado por imperativos inescapáveis de gestão e administração dos eventos (que só fazem por reproduzir o “eternamente ontem” de suas próprias coordenadas, enterrando o vivido e o inaudito nas sepulturas do comodismo e do automatismo), é a pequena porta aberta por onde um agir político ainda pode manter sua exigência – e, portanto, sua potencialidade.

<sup>4</sup> BENJAMIN, Walter. **Origem do drama barroco alemão**.... p. 67.

<sup>5</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 10.

<sup>6</sup> PRADO JR., Bento. **Erro, ilusão, loucura**. São Paulo: Ed. 34, 2004. p. 163.

<sup>7</sup> “O sentido histórico, tal como Nietzsche o entende, se sabe perspectiva, e não recusa o sistema de sua própria injustiça. Ele olha sob um certo ângulo, com o propósito deliberado de apreciar, de dizer sim ou não, de seguir todos os traços do veneno, de encontrar o melhor antídoto. Em vez de seguir um discreto apagamento diante daquilo que ele olha, em vez de ali buscar sua lei e de submeter a isso cada um de seus movimentos, é um olhar que sabe de onde olha, assim como o que olha. O sentido histórico dá ao saber a possibilidade de fazer, no próprio movimento de seu conhecimento, sua genealogia. A *wirkliche Historie* efetua uma genealogia da história como a projeção vertical do lugar em que ela se encontra”. FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia, a história.... p. 275.

## Objeto e escopo da tese

Esta pesquisa pretende estabelecer uma espécie de conversação crítica com o pensamento do filósofo italiano Giorgio Agamben, tendo como questões básicas o problema contemporâneo da política e suas imbricações com o debate sobre o tempo. “Limiares da política e do tempo na filosofia de Giorgio Agamben” nomeia um conjunto de digressões divididas em quatro tópicos correlacionados em torno das investigações agambenianas: I. vida nua e formas-de-vida; II. o problema da comunidade; III. a *Gewalt* e o estado de exceção; IV. temporalidade e história.

Não objetivamos estabelecer um recenseamento de toda a obra agambeniana, tampouco uma investigação exaustiva em torno de seus conceitos. Mesmo porque, vale ressaltar, sua produção teórica apresenta-se sobretudo como uma filosofia *in progress*, ainda se expondo como um imenso e multifacetado canteiro de obras e pesquisas por serem feitas.

Giorgio Agamben reúne em suas composições teóricas algumas fisionomias nítidas, porém intimamente integradas. Inicialmente como pesquisador e leitor: a biografia intelectual de Agamben, também ilustrativa de uma condição muito particular das universidades italianas, não está diretamente ligada à carreira acadêmica. Nascido em Roma, em 1942, Giorgio Agamben graduou-se em direito, em 1965, pela Universidade de Roma, laureando-se com uma investigação sobre o pensamento político de Simone Weil. Chegou a atuar, em 1964, aos 22 anos, no filme “O Evangelho segundo São Mateus”, de Pier Paolo Pasolini, de quem foi amigo. Deste período destacam-se suas leituras da obra de Georges Bataille, quando começa a debater a problemática antropológica da sacralidade (posteriormente romperá teoricamente com o filósofo francês). Foi tradutor dos poemas de São João da Cruz e aluno de Heidegger nos famosos seminários de *Le Thor*, em 1969.

Nas décadas de 70 e 80 Agamben pesquisará durante muitos anos no Instituto Aby Warburg, iniciando-se nesta fase suas principais leituras estéticas no campo da teoria das imagens, sendo, posteriormente, editor da tradução dos escritos reunidos de Walter Benjamin na Itália, publicados pela Editora Einaudi.

Mesmo com uma formação jurídica inicial, contudo, a produção mais consistente de Agamben, até a repercussão mundial de sua obra (ocorrida com a publicação dos primeiros livros do programa de pesquisas *Homo sacer*, no fim da década de 90), deu-se nos campos da teoria literária e da estética. Destacam-se aqui obras como “*L’uomo senza contenuto*” (Quolibet, 1970), “*Stanze: la parole e il fantasma nella cultura occidentale*” (Einaudi, 1977) e “*Idea della prosa*” (Quolibet, 1985); que serão tematicamente acompanhadas de textos publicados nas décadas posteriores, como “*Image et mémoire*” (Hoëbeke, 1998), “*Categorie Italiane*” (Marsilio Editore, 1996), “*Ninfe*” (Bollati Boringuieri, 2007) e “*La Ragazza Indicabile: mito e mistero di Kore*” (Mondadori Electa, 2010).

No debate estético e literário agambeniano, entretanto, vislumbram-se questões que se articulam de forma muito próxima com os textos voltados ao debate ontológico, como “*Infanzia e storia: distruzione dell’esperienza e origine della storia*” (Einaudi, 1978) e “*Il linguaggio e la morte: un seminário sul luogo della negatività*” (Einaudi, 1982), este de nítida influência heideggeriana; que terão desdobramentos nesta década, com a publicação de “*L’Aperto: l’uomo e l’animale*” (Bollati Boringuieri, 2002), “*La potenza del pensiero*” (Neri Pozza, 2005) e “*Nudità*” (Nottetempo, 2009). Vale dizer que a questão do tempo, nesta linha de debates, terá um desenvolvimento importante na coletânea de ensaios de “*Infância e História*”, além das glosas que serão feitas à “*Epístola aos Romanos*” de Paulo, em “*Il tempo che resta: un commento alla Lettera ai Romani*” (Bollati Boringuieri, 2000), fruto de seminários realizados no *Collège International de Philosophie*, na Universidade de Verona, na *Northwestern University* e na Universidade de Berkeley, entre os anos de 1998 e 1999.

Porém, será a faceta política da filosofia de Agamben que o tornará um filósofo mundialmente conhecido, trazendo a maior parte dos comentários em torno de suas pesquisas. A questão política será pensada, basicamente, nos escritos “*La comunità che viene*” (Bollati Boringuieri, 1990), “*Bartleby*” (Quolibet, 1993; em coautoria com Gilles Deleuze), “*Mezzi senza fine*” (Bollati Boringuieri, 1996), “*Profanazioni*” (Nottetempo, 2005) e no projeto *Homo sacer* - até o presente momento foram publicados os seguintes livros ligados a este programa: “*Homo sacer I: il potere sovrano e la nuda vita*” (Einaudi, 1995), “*Stato de eccezione*” (Bollati Boringuieri, 2003), “*Il Regno e la gloria*” (Neri Pozza, 2007), “*Quel che resta di Auschwitz: l’archivio e il testimone*” (Bollati Boringuieri, 1998), “*Signatura rerum*” (Bollati

Boringuieri, 2008), “*Il sacramento del linguaggio: archeologia del giuramento*” (Laterza, 2008), “*Altissima Povertà: regole monastiche e forma di vita*” (Neri Pozza, 2011), “*Opus Dei: archeologia dell’ufficio*” (Bollati Boringuieri, 2012), além de importantes ensaios esparsos e conferências como “O amigo”, “O que é um dispositivo?”; “O que é um movimento?”; “Nota liminar sobre o conceito de democracia” e “*Metropolis*”, resultantes da faceta de Agamben como professor e conferencista - entre os anos de 1986 a 1993 foi diretor de pesquisas do *Collège International de Philosophie*, em Paris, e durante muitos anos foi professor de filosofia junto ao Instituto Universitário de Arquitetura de Veneza – IUAV, atualmente ministrando cursos como professor convidado na Universidade de Paris VIII.

Esta divisão é puramente didática e esquemática, na medida em que umas das autoproclamadas contribuições de Agamben para a filosofia do presente seria criticamente reunir campos até então vistos como estanques, por exemplo, os domínios da estética, da ontologia e da política - o porquê do uso constante, em seus escritos, do conceito benjaminiano de “limiar”, entendido por Agamben também no sentido de zonas intermediárias e ambíguas entre a ontologia, a estética, a mitologia, a política, o direito, etc.

Esta é uma das preocupações discerníveis no programa *Homo sacer*, uma espécie de ambiciosa arqueologia das dicotomias estruturantes da própria modernidade ocidental. Portanto, mesmo para reconstruir o percurso de algumas das questões deste filósofo, será inevitável o diálogo com suas fontes (principalmente com o pensamento de Benjamin) e com alguns de seus interlocutores na filosofia contemporânea.

Por outro lado, a escolha das referências na filosofia de Agamben deu-se de forma aparentemente fragmentada, espelhando a pluralidade de questões e conceitos presentes na profusa produção agambeniana. Não nos focaremos na fase inicial dos textos estéticos e literários, apenas o faremos quando estes se mostrarem esclarecedores para as questões propostas. Além disto, até por uma questão de impossibilidade cronológica, não analisaremos as obras mais recentes de Agamben, voltadas para uma espécie de arqueologia teológica de dispositivos linguísticos e econômicos. Exigir-se-ia, para tanto, recursos analíticos e uso de fontes recentes que ainda não possuem uma mínima “fortuna crítica” estabelecida, ainda mais em se tratando de um autor constantemente inovador na escolha e problematização de seus temas de pesquisa.

Portanto, o objetivo aqui é desenvolver a problemática da tese no interior dos rastros aparentemente mais sedimentados da filosofia de Agamben. O que não impede que estes sedimentos não possam, de uma hora para outra, esfarelar-se, abrindo-se o perigo do abismo (*Abgrund*) e da “dispersão incontornável” - sem a borda trafegável de conceitos seguros. São caminhos ainda inóspitos que o pensamento deve, não obstante, arriscar-se. Os textos ontológicos e políticos de Agamben serão, basicamente, nosso objeto de estudo, na medida em que convirjam, como um “eixo problemático velado desta investigação”, para a demarcação de fisionomias topológicas (relacionais) e temporais de uma experiência política: que imagem da ação humana carrega consigo a exigência de politicidade? O que significa ainda pensar politicamente no mundo contemporâneo?

“Vida nua e Formas-de-vida: Agamben, leitor das fontes antigas”, o primeiro capítulo da tese, demarca a leitura que o filósofo italiano fará tanto das pesquisas aristotélicas – principalmente o tratado “*Peris psychês*” – quanto das fontes romanas para a elaboração do conceito de “*nuda vita*” (vida nua). Retomando as categorias jurídicas do direito romano arcaico que Agamben pensará a maneira como a “vida nutritiva”, tal como demarcada no tratado aristotélico, irá se relacionar com as esferas da política institucional.

O capítulo também analisa a plausibilidade da inclusão, feita por Agamben, de filósofos como Benjamin, Arendt e Foucault no que chamaremos de “hipótese biopolítica” – a captura da vida natural biológica, a *zoé* grega – na gestão do poder estatal moderno. Será também analisado o conceito agambeniano de “formas-de-vida”, como resposta propositiva - cunhada no limiar de conceitos político e ontológicos - às aporias políticas da vida nua.

Por fim, polemizando com as leituras que Agamben fará dos ritos fúnebres antigos, confrontar-se-á o conceito agambeniano de forma-de-vida com as imagens homéricas da “*timé*” e do “*kleos*” como formas de vida atreladas à memória dos mortais, opondo-se, deste modo, a “vida nua” à “vida que não deixa rastros”.

O segundo capítulo, “Agamben e o problema moderno da comunidade”, apresenta-se como uma tentativa de delimitação do conceito de comunidade na filosofia agambeniana. O tópico inicia-se com uma exposição sumária do conceito de comunidade negativa de Georges Bataille, categoria que será revisitada por dois

importantes ensaios da década de 80: “*La Communauté inavouable*”<sup>8</sup>, de Maurice Blanchot, e “*La communauté désœuvrée*”<sup>9</sup>, de Jean-Luc Nancy. O capítulo percorre desde a influência destes filósofos na definição de comunidade exposta em “*La comunità che viene*”, de 1990, ao paulatino abandono deste conceito por parte de Agamben, sintomaticamente coincidente com seus estudos sobre a soberania, que passarão a ser apresentados no dois primeiros tomos de *Homo sacer*. Este capítulo tenta demarcar de que modo o início da arqueologia crítica do paradigma da soberania, realizada por Agamben, é antecipado por sua ruptura em relação à constelação de conceitos do canônico debate político sobre a comunidade.

Tendo como *background* as questões expostas no capítulo dedicado à comunidade, o terceiro capítulo converge para o debate agambeniano sobre a soberania. “O Estado de Exceção: Giorgio Agamben, entre Carl Schmitt e Walter Benjamin” busca retomar os marcos do debate do conceito de “estado de exceção” que opôs, de um lado, o crítico literário Walter Benjamin e, de outro, o jurista do *Terceiro Reich* e teórico do direito, Carl Schmitt. A partir desta contenda, chamada por Agamben de “*gigantomachia intorno a un vuoto*”, este tentará estabelecer seu próprio diagnóstico em torno do conceito de política no presente. Um dos trechos centrais do capítulo diz respeito à filologia em torno do conceito benjaminiano de *reine Gewalt*, exposto em “*Zur Kritik der Gewalt*”, de 1921, termo carregado de uma opacidade que carrega consigo uma espécie de bifurcação constituinte das zonas de conflito da própria filosofia contemporânea, da qual nem Agamben conseguirá se desvencilhar.

Ali será apresentada uma análise do conceito de *reine Gewalt*, analisando-o como uma forma de expressão profana e histórico-temporal da ação humana; lendo-o lado a lado às reflexões benjaminianas expostas no “*Fragmento teológico-político*” e nas “*Teses sobre o conceito de história*”.

Como desdobramento imprescindível do debate sobre a *reine Gewalt* e no caminho de uma demarcação topológico-temporal do conceito de ação política a ela correlato, insere-se o quarto e último capítulo, voltado para a questão do tempo. “Giorgio Agamben, entre Walter Benjamin e Marcel Proust: as aporias do tempo e da memória”: de uma análise da crítica ao tempo cronológico feita por Benjamin, às

---

<sup>8</sup> BLANCHOT, Maurice. **La communauté inavouable**. Paris: Éditions de minuit, 1983.

<sup>9</sup> NANCY, Jean-Luc. **La communauté désœuvrée**. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1986.

análises agambenianas em torno do “tempo messiânico”, buscar-se-á apresentar as principais linhas de fuga de uma política entendida como relação temporal e, simultaneamente, uma imagem de memória que lhe seja apropriada. A tese se fecha com uma análise da memória em um escritor crucial para tais reflexões, seja em Benjamin, seja em Agamben: Marcel Proust. Os relatos proustianos sobre a memória serão ali correlacionados à reflexão em torno das dimensões do corpo e da verdade.

Como percurso demarcado por problemas e não na apresentação estanque de um sistema de pensamento - pensando o problema como a ossatura sem a qual os conceitos perdem vitalidade -, esta tese tentará ser uma espécie de interlocução com o pensamento de Agamben: diálogo que pode, não raro, tomar o rumo do acordo, mas também do equívoco. O debate aqui não seguirá, portanto, apenas o ritmo da glosa e da análise, mas da polêmica e da problemática. Se, mesmo com os sobressaltos típicos de uma conversa errática e inconclusa, este trabalho resultar em “imagens de pensamento” válidas e apropriáveis, seus objetivos não serão de todo inviabilizados.

## I.

**Vida nua e formas-de-vida: Agamben, leitor das fontes da antiguidade****“*Peris Psykhês*”: a delimitação da “vida nutritiva”**

Os gregos do período arcaico não possuíam uma definição precisa para aquilo que os pitagóricos e Platão chamarão de alma (*psykhê*). A *psykhê*, ao menos nos textos homéricos, é apresentada como uma espécie de sopro (*pneuma*) vital que pode abandonar o corpo em situações de cansaço extremo ou, definitivamente, após a morte. Porém, em si, é apenas um ar indefinido: o Hades (*Haidês*), em seu próprio étimo, é o local do esquecimento e da indeterminação.<sup>10</sup>

Será Aristóteles, às portas do período helenístico, que retomará o conceito de *psykhê* como centro de um tratado importante no interior de seu programa filosófico: o *Peris psykhês*. Existem inúmeras dificuldades de tradução deste título, concernentes diretamente à elucidação do escopo básico do tratado. Traduzi-lo por *De anima* (“Sobre a Alma”), como optarão as edições modernas, é uma inevitável redução do conceito de *psykhê* às teses escolásticas em torno do dualismo entre corpo e alma.<sup>11</sup> O mote desta investigação aristotélica é analisar o princípio que diferencia os seres animados, incluso as plantas, dos inanimados. O *Peris psykhês* coloca-se no espaço limiar entre os âmbitos que a modernidade filosófica taxativamente diferenciará, em um gesto antípoda ao de Aristóteles, como os domínios da psicologia (termo cunhado por J. Thomas Freigus apenas em 1575<sup>12</sup>) e da biologia. Segundo Aristóteles:

<sup>10</sup> Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. “A memória dos mortais: notas para uma definição de cultura a partir de uma leitura da Odisseia”. In: GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006. pp. 26-27.

<sup>11</sup> Cf. O'REILLY, F. La definición del alma y su relación con el cuerpo en el mundo árabe y su primera recepción em el mundo latino. In: FRANK, Juan F.; GRASSI, Martin. **Theses Philosophicae**. Buenos Aires: Circulo de Filosofía de Buenos Aires, 2011.

<sup>12</sup> Cf. PARK, K.; KESSLER, E. The concept of Psychology. In: SKINNER, Q.; et. al. (org). **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**. Cambridge University: Cambridge, 1988. pp. 455-456. REIS, Maria Cecília G. Introdução. In: ARISTÓTELES. **De anima**. (Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília G. dos Reis). São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 16.

A *psykhê* é a causa e princípio do corpo que vive. Mas estas coisas se dizem de muitos modos, e a *psykhê* é similarmente causa conforme três modos definidos, pois a *psykhê* é de onde e em vista de que parte o movimento, sendo ainda causa como substância dos corpos animados. Ora, que é causa como substância, é claro. Pois, para todas as coisas, a causa de ser é a substância (*ousia*), e o ser para os que vivem é o viver, e disto a *psykhê* é a causa e o princípio. Além do mais, a atualidade é uma determinação do que é em potência. (415b8-14).<sup>13</sup>

A definição da *psykhê* assume, no interior do tratado, a consistência de uma aporia insolúvel, pois tanto o materialismo de Demócrito quanto o dualismo platônico são rejeitados. O livro I do *Peris psychês*, infelizmente o menos estudado nas faculdades de filosofia, apresenta-se como um monumental exercício dialético: ao mesmo tempo em que apresentará os argumentos básicos de seus predecessores, a seleção de *topoi* argumentativos da tradição ao estilo de um historiador da filosofia (*diatopia*), Aristóteles apresentará as principais insuficiências de cada um destes argumentos, abrindo espaço para sua própria exposição (livros II e III).

*Peris psychês* demarca, basicamente, três problemáticas distintas e diretamente inter-relacionadas: a do gênero da *psykhê* (a partir das categorias elencadas na *Metafísica*), sua unidade (ou divisibilidade) e sua definição.

Em todo caso, é necessário decidir primeiro a qual dos gêneros a *psykhê* pertence e o que é – quero dizer, se ela é algo determinado e substância, ou se é uma qualidade, uma quantidade ou mesmo alguma outra das categorias já distinguidas – e, ainda, se está entre os seres em potência, ou antes, se é uma certa atualidade. Pois isso faz diferença e não pouca. É preciso examinar também se ela é divisível em partes ou não, e se toda e qualquer alma é de mesma forma; e, no caso de não ser da mesma forma, se a diferença é de espécie ou de gênero. Pois aqueles que agora se pronunciam e investigam a respeito da *psykhê* parecem ter em vista apenas a *psykhê* humana. É preciso tomar cuidado para que não passe despercebido se há uma única definição de alma (tal como de animal) ou se há diversas, como por exemplo, a de cavalo, cão, homem, divindade, sendo neste caso o animal, considerado universalmente, ou nada ou algo posterior, o mesmo ocorrendo para qualquer outro atributo comum que for predicado. (402a23 – 402b9).<sup>14</sup>

Uma das razões da opacidade da definição aristotélica da *psykhê* deve-se à localização deste conceito: na franja entre os domínios da metafísica e da biologia. Em sua indeterminação, a *psykhê* poderia ser definida como um “princípio vital”, aplicando aqui as categorias do debate aristotélico em torno da *ousia*. A *psykhê* como “a primeira

<sup>13</sup> ARISTÓTELES. *De anima*. (Apresentação, tradução e notas de Maria Cecília G. dos Reis). São Paulo: Ed. 34, 2006. pp. 79-80. Na tradução optamos por manter, pela maior amplitude do conceito, o grego *psykhê* ao invés de, simplesmente, “alma”.

<sup>14</sup> ARISTÓTELES. *De anima*... p. 46.

atualidade de um corpo natural que tem em potência vida”. (412a27).<sup>15</sup> Porém, para Aristóteles, o “viver” se diz de muitos modos: há o “intelecto, a percepção sensível, o movimento local e o repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição, o decaimento e o crescimento” (413a21-22).<sup>16</sup> Ao contrário de Platão, que afirmava existirem divisões ou partes distintas da alma, Aristóteles assevera que a *psykhê*, em sua unidade, é formada antes por “potências”: “mencionamos como potências a nutritiva, a perceptiva, a desiderativa, a locomotiva e a racionativa.” (414a30-31).<sup>17</sup> Uma parte importante do tratado volta-se para a explicação da chamada potência nutritiva. Na análise de Giorgio Agamben, é o momento em que Aristóteles isola, entre os diferentes modos em que se diz o viver, um conceito mais geral e separável,<sup>18</sup> a potência nutritiva (*thréptikon*).

Retomando o princípio da investigação, digamos então que o animado distingue-se do inanimado pelo viver. E de muitos modos diz-se o viver, pois dizemos que algo vive se nele subsiste pelo menos um destes – intelecto, percepção sensível, movimento local e repouso, e ainda o movimento segundo a nutrição o decaimento e o crescimento. Por isso, parece inclusive que todas as plantas vivem; pois é manifesto que têm em si mesmas uma potência e um princípio deste tipo, por meio do qual ganham crescimento e decaimento segundo direções contrárias; pois não crescem apenas para cima e não para baixo, mas similarmente em ambas e em todas as direções, e assim é para as que se nutrem constantemente e vivem até o fim, enquanto puderem obter o alimento. E é possível separar este princípio dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste. E isso é evidente no caso das plantas, pois nelas nenhuma outra potência da *psykhê* subsiste (413a20-b1).<sup>19</sup>

No *Peris psychês*, argumenta Giorgio Agamben, é possível visualizar um dos acontecimentos fundamentais para o conjunto das ciências ocidentais. Segundo o filósofo italiano, mesmo quando o fisiologista Bichat, em seu opúsculo *Recherches physiologiques sur la vie et la mort*, de 1800, tentará distinguir uma vida orgânica diversa da vida animal (*l’animal existant au-dedans*, cuja vida seria apenas o ciclo habitual das funções orgânicas inconscientes; e *l’animal vivant au dehors*, cuja vida seria a das relações externas), é novamente a vida fisiológica da *psykhê* aristotélica que é reencenada e reativada.<sup>20</sup> Não é aleatório que o *Peris psychês* tenha tido uma função

<sup>15</sup> ARISTÓTELES. *De anima*... p. 72.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. *De anima*... p. 74.

<sup>17</sup> ARISTÓTELES. *De anima*... p. 77.

<sup>18</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L’Aperto*. L’uomo e l’animale. Turim: Bollatti Boringuieri, 2002. p. 21. (Tradução nossa).

<sup>19</sup> ARISTÓTELES. *De anima*... p. 74.

<sup>20</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L’Aperto*... p. 21-24.

estratégica no início das primeiras escolas modernas de medicina, sendo considerado quase um manual técnico,<sup>21</sup> e a divisão bichatiana (seguindo os rastros de Aristóteles) entre uma “vida orgânica” e uma “vida de relação” tenha se revelado decisiva para as modernas técnicas da cirurgia e da anestesia médicas. Para Agamben,

É importante observar que Aristóteles não define de modo algum o que seja a vida; ele se restringe a decompô-la graças ao isolamento da função nutritiva, para em seguida reelabora-la com uma série de potências ou faculdades distintas e correlatas (nutrição, sensação, pensamento). Vemos em ação aqui o princípio do fundamento que constitui o dispositivo estratégico por excelência do pensamento de Aristóteles, que consiste em reformular toda a pergunta “sobre o que é” em uma pergunta em torno “através de que (*dia tí*) algo pertence a algo diferente”? Perguntar por que certo ser é chamado vivo significa procurar o fundamento através do qual o viver pertence a este ser. Acontece, pois, que entre os vários modos em que se diz o viver, um deva se separar dos outros e ir até o fundo, para se tornar o princípio através do qual a vida pode ser atribuída a um certo ser. Em outros termos, o que foi separado e dividido (neste caso, a vida nutritiva) é precisamente o que permite construir – em uma espécie de *divide et impera* – a unidade da vida como combinação hierárquica de uma série de faculdades e oposições funcionais.<sup>22</sup>

Na leitura de Agamben, uma pesquisa genealógica em torno do conceito de “vida” no ocidente sempre se deparará com o fato instigante de sua indeterminação. Porém, segundo o filósofo, esta indeterminação é continuamente dividida em uma série de cisões e oposições que a revestem de uma “função estratégica” em horizontes tão diversos como os da filosofia, da teologia, da política, do direito, da urbanística, ou da medicina e biologia.

O tratado *Peris Psychês* tem uma importância decisiva no estabelecimento das teses principais que norteiam as investigações “biopolíticas” de Giorgio Agamben. Na argumentação do filósofo italiano, quando o Estado moderno, a partir do séc. XVII, começa a incluir em sua gestão o cuidado para com a vida da população, citando aqui os conhecidos argumentos de Foucault, tratar-se-á de uma redefinição e generalização dos aspectos da vida nutritiva. Ao mesmo tempo, a relação e distinção entre o homem e o animal – um dos pontos de debate cruciais na interpretação medieval do tratado – passa a assumir, para Agamben, uma dimensão política incontornável.

A vida nutritiva (ou vegetativa, termo assinalado pelos comentadores antigos) aristotélica é o horizonte mais remoto das fontes que norteiam a definição agambeniana

<sup>21</sup> PARK, K.; KESSLER, E. The concept of Psychology... p. 456.

<sup>22</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L'Aperto*... p. 23.

de vida nua (*nuda vita*). Aqui seria preciso assinalar certa ambivalência na rápida equiparação que Agamben estabelecerá entre os conceitos de “vida nua”, “zoé”, “vida nutritiva” e “ser puro”. Agamben atribui este nivelamento conceitual à intrínseca impenetrabilidade da “vida nua”, que exigiria, para uma reflexão em torno desta, até mesmo um pensamento atônito, “assombrado”.

“Nua”, no sintagma “vida nua”, corresponde aqui ao termo *haplôs*, com o qual a filosofia primeira define o ser puro. O isolamento da esfera do ser puro, que constitui a realização fundamental da metafísica do Ocidente, não é de fato livre de analogias com o isolamento da vida nua no âmbito de sua política. Àquilo que constitui, de um lado, o homem como animal pensante, corresponde minuciosamente, do outro, o que o constitui como animal político. Em um caso, trata-se de isolar dos múltiplos significados do termo “ser” (que, segundo Aristóteles, “se diz de muitos modos”), o ser puro, (*òn haplôs*); no outro, a aposta em jogo é a separação da vida nua das múltiplas formas de vida concretas. Ser puro, vida nua – o que está contido nestes dois conceitos, para que tanto a metafísica como a política ocidental encontrem nestes e somente nestes o seu fundamento e o seu sentido? Qual é o nexo entre estes dois processos constitutivos, nos quais metafísica e política, isolando o seu elemento próprio, parecem, ao mesmo tempo, chocar-se com um limite impensável? Visto que, por certo, a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e, como deste último, também se poderia dizer dela que a razão não pode pensa-la senão no estupor e no assombramento (*quase atônita*, Schelling).<sup>23</sup>

Uma das afirmações mais elusivas de Agamben está em uma das conclusões postas ao fim do primeiro tomo de *Homo sacer*, de que a “vida nua” é uma espécie de “rendimento” – termo com inegáveis conotações financeiras – do poder soberano. “O rendimento fundamental do poder soberano é a produção da vida nua como elemento político original e como limiar de articulação entre natureza e cultura, *zoé* e *bíos*.”<sup>24</sup> Para Agamben, uma das características da biopolítica moderna é a separação de uma *zoé* das formas da *bíos* ou, em termos aristotélicos, uma separação da potência nutritiva das demais potências da *psykhê*. Paradigmáticos, neste caso, seriam as figuras do muçulmano<sup>25</sup> no campo de concentração, o além comatoso, o *néomort*,<sup>26</sup> limiares entre

<sup>23</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*... pp. 187-188.

<sup>24</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*... p. 187.

<sup>25</sup> “Sobre a origem do termo *Muselmann*, as visões divergem. De resto, como freqüentemente nas gírias, os sinônimos não faltam: ‘A palavra era usada em Auschwitz, de onde se propagou para outros campos. (...) Em Majdanek, a expressão era desconhecida. Lá, os mortos vivos eram chamados *Gamel*; em Dachau, *Kretiner* (‘cretinos’); em Stutthof, *Krüppel* (‘estropiados’); em Buchenwald, *müde Scheichs* (‘xeiques fadigados’), e em Ravensbrück, *Muselweiber* (‘muçulmanos) ou *Schmuckstücke* (‘joviais’).’ (Sofsky, p. 400, n.5). A explicação mais provável envia o sentido literal do termo árabe *muslim*, significando aquele que se submete sem reservas à vontade divina, e do qual provém as lendas sobre o pretense fatalismo islâmico, tão disseminado na Europa desde a Idade Média (com aquela nuance pejorativa, o termo é atestado em diversas línguas européias, e particularmente a italiana). Mas, enquanto a resignação do *muslim* repousa sobre a convicção de que Allá está em toda obra a cada instante no menor

a humanidade e a não humanidade, entre natureza e cultura, entre a vida e a própria morte. Tais situações-limite seriam emblemáticas, para Agamben, da produção da vida nua nos dispositivos biopolíticos da contemporaneidade.

Se algo caracteriza, portanto, a democracia moderna em relação à clássica, é que ela se apresenta desde o início como uma reivindicação e uma liberação da *zoé*, que ela procura constantemente transformar a mesma vida nua em forma de vida e de encontrar, por assim dizer, o *bíos* da *zoé*. Daí, também, a sua específica aporia, que consiste em querer colocar em jogo a liberdade e a felicidade dos homens no próprio ponto –a ‘vida nua’ – que indicava a sua submissão. Por trás do longo processo antagonístico que leva ao reconhecimento dos direitos e das liberdades formais está, ainda um vez, o corpo do homem sacro com seu duplo soberano, sua vida insuscetível e, porém, matável. Tomar consciência dessa aporia não significa desvalorizar as conquistas e as dificuldades da democracia, mas tentar de uma vez por todas compreender porque, justamente no instante que parecia haver definitivamente triunfado sobre seus adversários e atingido seu apogeu, ela se revelou inesperadamente incapaz de salvar de uma ruína sem precedentes aquela *zoé* a cuja liberação e felicidade havia dedicado todos os seus esforços.<sup>27</sup>

A questão decisiva que se impõe, no debate biopolítico de Agamben, é o da impossibilidade ética de separar uma vida subjugada como simples *zoé* (a exemplo da figura do muçulmano no campo de concentração, do além comatoso nos aparelhos de sobrevivência em uma UTI, do supliciado em uma sala de tortura em Abu Ghraib), da vida humana enquanto tal, ou mesmo de encontrar uma *bíos* distinta enquanto vida qualificada (a exemplo da figura sacerdotal do *Flamen Diale* romano).<sup>28</sup> Curioso

---

evento, o ‘muçulmano’ de Auschwitz parece ter perdido toda vontade e toda consciência. (...) Alternadamente figura nosogáfica e categoria ética, limite político e conceito antropológico, o muçulmano é um ser indefinido, no seio do qual não somente a humanidade e a não-humanidade, mas ainda a vida vegetativa e a vida de relação, a fisiologia e a ética, a medicina e a política, a vida e a morte passam umas às outras sem solução de continuidade. É porque seu ‘terceiro reino’ é o sentido obscuro do campo, desse não-lugar em que as barreiras entre os domínios desabam, onde todos os diques se rompem.” AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. O arquivo e a testemunha. (Trad. Selvino Assman). São Paulo: Boitempo. pp. 52-56.

<sup>26</sup> “A sala de reanimação onde flutuam entre a vida e a morte o *néomort*, o além comatoso e o *faux vivant* delimita um espaço de exceção no qual surge, em estado puro, uma vida nua pela primeira vez integralmente controlada pelo homem e pela sua tecnologia. E visto que se trata, justamente, não de um corpo natural, mas de uma extrema encarnação do *homo sacer* (o comatoso pôde ser definido como ‘um ser intermediário entre o homem e o animal’) a aposta em jogo é, mais uma vez, a definição de uma vida que pode ser morta sem que se cometa homicídio (e que, como o *homo sacer*, é ‘insuscetível, no sentido de que obviamente não poderia ser colocado à morte em uma execução de pena capital).” AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**... p. 171.

<sup>27</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**... p. 17.

<sup>28</sup> “Dumézil e Kerényi descreveram a vida do *Flamen Diale*, um dos sumos sacerdotes da Roma clássica. A sua vida tem isto de particular, que ela é em cada momento indiscernível das funções culturais que o *Flamen Diale* cumpre. Por isto os latinos diziam que o *Flamen Diale* é *quotidie feriatuus assiduus sacerdos*, ou seja, está a cada instante no ato de uma ininterrupta celebração. Consequentemente, não existe gesto ou detalhe da sua vida, de seu modo de vestir ou caminhar que não tenha um preciso

observar que Aristóteles já assinalava, em trecho citado alhures, que “é possível separar este princípio [a potência nutritiva] dos outros, mas impossível, nos mortais, separar os demais deste” (413a30). Talvez uma das grandes advertências que atravessam os textos biopolíticos de Agamben é a de que separar uma “vida nua” da vida humana, a voz da linguagem (tratar do ser humano como o vivente que possui a linguagem), a natureza da cultura, o humano do inumano, etc., revela-se, teoricamente, um exercício de metafísica e, politicamente, uma arriscada transposição à catástrofe.

Por isso a “vida nua” apresentar-se, em Agamben, como um constructo, não uma instância pré-cultural. Uma produção concreta, operativa, respaldada em conceitos metafísicos, incluída no interior da fundamentação do Estado nação moderno. Basta pensar, seguindo de perto a abordagem agambeniana, que a partir dos processos de desnacionalização perpetrados na Alemanha da década de 30, do ato político de suspensão da “personalidade jurídica” dirigido a um conjunto de pessoas até então formado por “cidadãos alemães” (como o eram os judeus-alemães), os apátridas passaram a ser tratados como meros seres “viventes”, expostos à mortandade.

Como desdobrando importante da filosofia agambeniana, seria preciso ultrapassar seja um humanismo reducionista que não contemplaria a figura do “muçulmano” – entendendo-o como forma não humana, o que os nazistas também vislumbraram, respaldando a matança de seres humanos “como piolhos” -, seja uma redução “biologicista” que veja nos seres humanos nada mais que animais portando “um suplemento racional” em face da *zoé* (em certos matizes, Bataille e sua concepção de “objeto”).

Agamben, no nono capítulo de “*L’Aperto*”, cunha o conceito de “máquinas antropológicas”: a “máquina antropológica” dos modernos “funcionaria” a partir da “animalização do humano”, ou seja, isolando uma dimensão não-humana no ser humano, uma exclusão de um elemento interno (porém já humano), caracterizando-a como inumana: o *Homo alalus* (o *sprachloser Urmensch* de Ernst Haeckel), mas também os exemplos contemporâneos do *néomort*, do *além-comatoso*, etc.; enquanto a “máquina antropológica dos antigos” atribuiria uma humanização ao animal, o homem

---

significado e que não esteja preso a uma séria de vínculos e de efeitos minuciosamente inventariados. (...) Na vida do *Flamen Diale* não é possível isolar algo como uma vida nua; toda a sua *zoé* tornou-se *biós*, esfera privada e função pública identificam-se sem resíduos. Por isso Plutarco (com uma fórmula que recorda a definição grega e medieval do soberano como a *lex animata*) pode dele dizer que é *hóspēr émpsykhon kai hieròn ágalma*, uma estátua sacra animada. AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**... pp. 188-189.

visto como a inclusão de um fora (o animal), não apenas na imagem do *enfant sauvage*, mas também o escravo, o estrangeiro, o bárbaro, como “figuras de um animal em formas humanas.”<sup>29</sup> Porém, o que se obtém em ambas as “máquinas”, como um “resíduo” não resolvido, segundo Agamben, seria apenas uma vida nua.

Ambas as máquinas podem funcionar unicamente instituindo em seu centro uma zona de indiferença, na qual deve acontecer – como um *missing link* sempre faltante pelo fato de estar virtualmente presente – a articulação entre o humano e o animal, o ser humano e o não homem, o falante e o ser vivo. Assim como qualquer espaço de exceção, esta zona é, de fato, perfeitamente vazia, e o verdadeiramente humano que deveria ocorrer é tão somente o lugar de uma decisão incessantemente atualizada, em que as cisões e as articulações entre as mesmas são constantemente des-locadas e movidas. O que deveria ser obtido desta maneira não é, pois, nem uma vida animal, nem uma vida humana, mas apenas uma vida separada e excluída de si mesma – somente uma vida nua.<sup>30</sup>

**“*Vitae necisque potestas*”**

Permanecer, entretanto, apenas no quadro de referências gregas comentadas por Agamben é passar ao largo de seus desdobramentos conceituais. Em paralelo às referências aristotélicas, outra fonte que auxiliará em uma maior demarcação do conceito agambeniano de “vida nua” será o direito romano. É a partir das análises em torno de categorias jurídicas do direito romano arcaico que Agamben pensará a maneira como a “vida nutritiva” relacionar-se-á com as esferas da política - por mais que seja possível afirmar, contra Agamben, especificidades incomensuráveis entre os conceitos clássicos gregos e as instituições jurídico-religiosas da *cive* romana. Como analisado nos conceitos de “máquinas antropológicas”, uma das teses básicas que perpassa o pensamento agambeniano é a de que a biopolítica ocidental está assentada já nas fontes do período antigo grego, atravessando sem modificações, como uma espécie de resquício mitológico “originário” impensado, toda a tradição ocidental (do séc. V a. C. ao séc. XXI d. C.), contrariamente a Foucault, que restringe as origens da biopolítica a marcos modernos, entre os séc. XVII e XVIII.

Para Agamben, o conceito romano de *vita* reunirá em uma única palavra os referenciais semânticos tanto de *bíos* quanto de *zoé*. Amparando-se nas análises de Yan

---

<sup>29</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L’Aperto*... p. 38-43.

<sup>30</sup> AGAMBEN, Giorgio. *L’Aperto*.... p. 43.

Thomas, assevera Agamben que o único episódio em que a palavra “vida” adquire uma definição precisa no contexto romano será na esfera do direito, justamente na expressão *vitae necisque potestas*.<sup>31</sup>

Em um estudo exemplar, Yan Thomas mostrou que, nesta fórmula, ‘*que*’ não tem um valor disjuntivo, e ‘*vita*’ não mais que um corolário de ‘*nex*’, do poder de matar (Thomas, 1984, p. 508-509). A vida aparece, digamos, originalmente no direito romano apenas como contraparte de um poder de ameaça de morte (mais precisamente, a morte sem a efusão de sangue, pois tal é o significado próprio de *necare*, em oposição a *mactare*).<sup>32</sup>

Dirá Agamben, na sequencia do argumento, que “(...) *não a simples vida natural, mas a vida exposta à morte (a vida nua ou a vida sacra) é o elemento político originário.*”<sup>33</sup> Mais um conceito é agora equiparado à vida nua: vida sacra. Aqui inicia-se a exposição de uma arqueologia muito particular na obra de Agamben, aquela que será diretamente relacionada a suas pesquisas nos círculos acadêmicos: *homo sacer*.

*Homo sacer* é um conceito extraído de um remoto instituto do direito romano arcaico.<sup>34</sup> O tomo de “*Homo sacer I: il potere sovrano e la nuda vita*” poderia ser considerado uma espécie de revisitação contemporânea e política de alguns *insights* de “Totem e Tabu”<sup>35</sup> de Freud. Agamben investiga a figura enigmática do *sacer*,

<sup>31</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**... p. 95.

<sup>32</sup> Ibidem, Idem.

<sup>33</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**... p. 96.

<sup>34</sup> “Festo, no verbete *sacer mons* do seu tratado *Sobre o significado das palavras*, conservou-nos a memória de uma figura do direito romano arcaico na qual o caráter da sacralidade liga-se pela primeira vez a uma vida humana como tal. Logo após ter definido o monte sacro, que a plebe, no momento de sua secessão, havia consagrado a Júpiter, ele acrescenta: *At homo sacer is est, quem populus iudicavit ob maleficium; neque fas est eum immolari, sed qui occidit, parricid non damnatur; nam lege tribunicia prima cavetur ‘si quis eum, qui eo plebei scito sacer sit, occiderit, parricida ne sit.’ Ex quo quivis homo malus atque improbus sacer appellari solet.*” (“Homem sacro é, portanto, aquele que o povo julgou por um delito; e não é lícito sacrificá-lo, mas quem o mata não será condenado por homicídio; na verdade, na primeira lei tribunicia se adverte que ‘se alguém matar aquele que por plebiscito é sacro, não será considerado homicida’. Disso advém que um homem considerado malvado ou impuro costuma ser chamado sacro.”). AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. . O poder soberano e a vida nua. (Tradução: Henrique Burigo). Belo Horizonte, ed. UFMG, 2002 p. 77.

<sup>35</sup> “Tabu é um termo polinésio. É difícil para nós encontrar uma tradução para ele, desde que não possuímos mais o conceito que ele conota. A palavra era ainda corrente entre os antigos romanos, cujo ‘sacer’ era o mesmo que o ‘tabu’ polinésio. Também o ‘ayos’, dos gregos, e o ‘kadesh’ dos hebreus devem ter tido o mesmo significado expressado em ‘tabu’ pelos polinésios e, em termos análogos, por muitas outras raças da América, África (Madagascar) e da Ásia Setentrional e Central. O significado de ‘tabu’, como vimos, diverge em dois sentidos contrários. Para nós, por um lado, significa ‘sagrado’, ‘consagrado’, e, por outro, ‘misterioso’, ‘perigoso’, ‘proibido’, ‘impuro’. O inverso de ‘tabu’ em polinésio é ‘*noa*’, que significa ‘comum’, ou geralmente ‘acessível’. Assim, ‘tabu’ traz em si o sentido de algo inabordável, sendo principalmente expresso em restrições e proibições. Nossa acepção de ‘temor sagrado’ muitas vezes pode coincidir em significado com ‘tabu.’” FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. (Tradução Órizon Carneiro Muniz). Rio de Janeiro: Imago, 1999. p. 28.

apontando que ela concentra em si traços aparentemente contraditórios. Considerado o resultado da pena mais antiga do direito criminal romano que, paradoxalmente, ao mesmo tempo em que sancionava a sacralidade de uma pessoa, determinava também sua matabilidade, tornando impunível o homicídio realizado contra esta. Portanto, aquele que qualquer um poderia matar impunemente não poderia ser levado à morte nas formas sancionados pelo rito. Um caráter dúplice estaria inscrito na figura do *homo sacer*: um ser matável e insacrificável.

Os *homini sacri* estariam localizados em uma zona de indiferenciação, fora do espaço jurídico e ao mesmo tempo capturados por ele. Agamben irá confrontar-se com parte da tradição antropológica que vincula o aspecto da sacralidade ao da “ambiguidade do sacro”, como o debate freudiano sobre o tabu (concomitantemente impuro e sacro, fasto e nefasto, divino e profano). O *homo sacer*, para o filósofo italiano, representa um conceito limite do ordenamento romano, que dificilmente pode ser pensado satisfatoriamente no quadro de referências do *jus divinum* e do *jus humanum*, porém permitiria abrir clareiras com vistas ao esclarecimento de seus recíprocos locais e limites.<sup>36</sup>

Aquilo que define a condição do *homo sacer*, então, não é tanto a pretensa a ambivalência originária da sacralidade que lhe é inerente, quanto sobretudo o caráter particular da dupla exclusão em que se encontra preso e da violência à qual se encontra exposto. Esta violência – a morte insancionável que qualquer um pode cometer em relação a ele – não é classificável nem como sacrifício e nem como homicídio, nem como execução de uma condenação e nem como um sacrilégio. Subtraindo-se às formas sancionadas do direito humano e divino, ela abre uma esfera do agir humano que não é a *sacrum facere* e nem a da ação profana, e que se trata aqui de tentar compreender.<sup>37</sup>

O *homo sacer*, segundo Agamben, simboliza uma esfera do agir humano que se relaciona politicamente apenas a partir da exceção, estando em posição simétrica a do soberano que suspende a lei no estado de exceção, vinculando, assim, esta vida matável e insacrificável aos dispositivos de poder. De forma que

Devemos perguntar-nos, então, se as estruturas da soberania e da *sacratio* não sejam de algum modo conexas e possam, nesta conexão, iluminar-se reciprocamente. Podemos, aliás, adiantar a propósito uma primeira hipótese: restituído ao seu lugar próprio, além tanto do direito penal quanto do sacrifício, o *homo sacer* representaria a figura originária da vida presa no *bando* soberano e conservaria a memória da exclusão originária através da qual se constituiu a

<sup>36</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 81.

<sup>37</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. p. 90.

dimensão política. O espaço político da soberania ter-se-ia constituído, portanto, através de uma dupla exceção, como uma excrescência do profano no religioso e do religioso no profano, que configura uma zona de indiferença entre sacrifício e homicídio. *Soberana é a esfera na qual se pode matar sem cometer homicídio e sem celebrar um sacrifício, e sacra, isto é matável e insacrificável, é a vida que foi capturada nesta esfera.*<sup>38</sup>

Os conceitos da exceção e da soberania, também correlacionados ao conceito de *Homo sacer* em Agamben, serão abordados em momento oportuno no capítulo III desta tese.

### A hipótese biopolítica e seus limites

A inscrição desta “vida nua” nos cálculos do poder estatal moderno teria sido percebida, segundo o autor de *Homo sacer*, na história da sexualidade de Michel Foucault. Em “A vontade de saber” encontra-se esta conhecida fórmula:

“Mas, o que se poderia chamar de “limiar de modernidade biológica” de uma sociedade se situa no momento em que a espécie entra como algo em jogo em suas próprias estratégias políticas. O homem, durante milênios, permaneceu o que era para Aristóteles: um animal vivo e, além disso, capaz de existência política; o homem moderno é um animal, em cuja política, sua vida de ser vivo está em questão.”<sup>39</sup>

Segundo Agamben, o conceito de biopolítica em Foucault estaria inconcluso, pois este não teria transferido suas análises da biopolítica para os mecanismos dos grandes Estados totalitários do séc. XX, orientando-se apenas na análise crítica e micropolítica das prisões e dos hospitais, deixando de lado os campos de concentração.<sup>40</sup> Assim como as pesquisas de Arendt sobre o totalitarismo guardariam uma lacuna crucial por não contemplarem também uma perspectiva biopolítica.<sup>41</sup>

<sup>38</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*... pp. 90-91.

<sup>39</sup> FOUCAULT, Michel. *História da sexualidade I*. A vontade de saber. 17ª ed. (Tradução Maria Tereza C. Albuquerque; J.A. Albuquerque). Rio de Janeiro : Graal, 2006. p. 156.

<sup>40</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*... p. 123.

<sup>41</sup> “Arendt percebe com clareza o nexo ente domínio totalitário e aquela particular condição de vida que é o campo (‘O totalitarismo – ela escreve em um *Projeto de pesquisa sobre os campos de concentração* que permaneceu infelizmente sem seguimento – ‘tem como objetivo último a dominação total do homem. Os campos de concentração são laboratórios para a experimentação do domínio total, porque, a natureza humana sendo o que é, este fim não pode ser atingido senão nas condições extremas de um inferno construído pelo homem’: Arendt, 1994, p. 240); mas o que ela deixa escapar é que o processo é, de alguma maneira, inverso, e que precisamente a radical transformação da política em espaço da vida nua (ou seja, em um campo) legitimou e tornou necessário o domínio total. Somente porque em nosso tempo a

Além das grandes distinções entre as propostas biopolíticas de Agamben e Foucault, principalmente no que concerne à periodização escolhida por ambos, é preciso dizer que, se não há uma menção explícita aos “campos de concentração” nas pesquisas foucaultianas, isso não significa que as análises de Foucault não deixem de levar em conta, ao menos indiretamente, a experiência totalitária, principalmente nos cursos do fim da década de 70 e início dos anos 80. O problema básico talvez seja o de uma distinção metodológica importante: para Agamben, como dissertará na terceira conclusão do *Homo sacer I* e em algumas passagens de “*Quel che resta di Auschwitz*”, o *Konzentrationslager*, diferentemente de ser visto como uma situação limítrofe, é o paradigma “normal” da “biopolítica” do ocidente, o novo *nomos* da terra.

Por mais que faça uma crítica muito importante ao caráter supostamente “indizível” da *Shoah*<sup>42</sup> (atribuído, segundo irônica alusão, “aos sacralizadores baratos”), Agamben mantém uma espécie de apego demasiado a “significados constitutivos”, “arquétipos originários” ou “signos invariantes” que vinculam diacronicamente a existência e operacionalidade de um conceito, instituto ou sistema cultural. Poderíamos elencar inúmeros destes “arquétipos originários” (que entendemos muito distantes do que Jung pretendia aludir, seriam muito mais vestígios históricos vinculantes, mesmo que latentes e remotos) em toda sua obra, na medida em que fazem parte de seu próprio estilo de pensamento. Apesar do filósofo italiano dizer-se um “continuador” de pontos inconclusos da filosofia foucaultiana<sup>43</sup>, tais generalizações são muitas vezes conflitantes com as problematizações<sup>44</sup> metodológicas foucaultianas, circunscritas a configurações históricas mais delimitadas.

Por outro lado, colocar Hannah Arendt como uma possível pensadora da “biopolítica” é também negligenciar as especificidades da reflexão arendtiana. Os estudos dirigidos ao tema do labor, em “A condição humana”, de 1958, talvez fossem o tópico que mais se aproximaria de um debate biopolítico. Para Arendt, o labor seria a atividade que, nas concepções gregas do período clássico, os seres humanos

---

política se tornou integralmente biopolítica, ela pôde constituir-se em proporção antes desconhecida como política totalitária.” AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. Op. cit. 126.

<sup>42</sup> AGAMBEN, Giorgio. *O que resta de Auschwitz*. O arquivo e a testemunha. pp. 20, 40-42.

<sup>43</sup> AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: *O que é o Contemporâneo?* E outros ensaios. (Tradução: Vinícius Nicastro Honesko). Chapecó: Argos, 2009. p. 40.

<sup>44</sup> Cf. REVEL, Judith. O pensamento vertical, uma ética da problematização. In: GROS, F. (org.) *Foucault: a coragem da verdade*. (trad. Marcos Marcionilo). São Paulo: Parábola, 2004. pp. 65-87.

compartilhariam com o restante dos animais, porquanto estritamente vinculada ao atendimento de processos metabólicos, tendo como critério único a necessidade vital. Labor sem permanências, voltado ao consumo que não sobrevive ao ato de sua realização, distinto tanto da *poiesis* como da *práxis*, confinado aos espaços do *oikos*, à dimensão privada (de *privus*, “estar privada da luz da ágora e dos debates públicos”). No centro do labor estaria, segundo Arendt, a *zoé*.

Ao contrário do que ocorreu nos tempos modernos, a instituição da escravidão na antiguidade não foi uma forma de obter mão-de-obra barata nem instrumento de exploração para fins de lucro, mas sim as tentativas de excluir o labor das condições da vida humana. Tudo o que os homens tinham em comum com as outras formas de vida animal era considerado inumano. (Esta também era, por sinal, a razão da teoria grega, tão mal interpretada, da natureza inumana do escravo. Aristóteles, que sustentou tão explicitamente sua teoria para depois, no leito de morte, alforriar seus escravos, talvez não fosse tão incoerente como tendem a pensar os modernos. Não negava que os escravos pudessem ser humanos; negava somente o emprego da palavra ‘homem’ para designar membros da espécie humana totalmente sujeito à necessidade). E a verdade é que o emprego da palavra ‘animal’ no conceito de *animal laborans*, ao contrário do outro uso, muito discutível, da mesma palavra na expressão *animal rationale*, é inteiramente justificado. O *animal laborans* é, realmente, apenas uma das espécies animais que vivem na terra – na melhor das hipóteses a mais desenvolvida.<sup>45</sup>

O pesquisador arendtiano André Duarte dissertará, analisando a afirmação de Agamben, que “a reflexão arendtiana a respeito da moderna glorificação do *animal laborans* possui claras implicações biopolíticas”, permitindo pensar as “manifestações da violência política contemporânea”, como o totalitarismo e a cultura massificada do consumo.<sup>46</sup> Não obstante a polêmica, também esta afirmação de Duarte apresenta deslizos conceituais. Em nenhum momento Arendt tratará, em suas análises sobre a disseminação dos critérios do labor na vida contemporânea, da inscrição da vida biológica nos “cálculos do poder”, tal como proporão Foucault e Agamben. Isso se comprova até mesmo pelo fato do conceito de violência, no interior da “Condição Humana”, ser analisado não no capítulo dedicado à vida biológica e ao labor, mas nos trechos em que a pensadora analisa a tradição da *poiesis*, da “fabricação”.

Como a sua produtividade era vista à imagem de um Deus Criador- de sorte que, enquanto Deus cria *ex nihilo*, o homem cria a partir de determinada substância -, a produtividade humana, por definição, resultaria fatalmente numa revolta

<sup>45</sup> ARENDT, Hannah. **A condição Humana...** p. 95.

<sup>46</sup> DUARTE, André. **Vidas em risco**. Rio de Janeiro: Forense, 2010. p. 310.

prometeica, pois só se pode construir um mundo humano após destruir parte da natureza criada por Deus.<sup>47</sup>

A tese política básica da “Condição Humana” não é a vinculação biopolítica da vida ao poder político nos tempos modernos – o que chamamos, em traços gerais, a “hipótese biopolítica” - mas, em uma síntese rápida e redutora, a problemática da despolitização generalizada e da perda de um “mundo comum” (a alienação do mundo) entre os homens do presente. Mesmo porque, vale ressaltar, certamente o termo “biopolítica”, - para uma pensadora que, vindo de uma cultura plasmada no idealismo alemão e vivendo na pragmática Nova York das décadas de 60 e 70, criticando duramente (e injustamente) o pano de fundo cultural do maio de 68<sup>48</sup>, e guardando muitas ressalvas à filosofia francesa de seu período,<sup>49</sup> – seria considerado uma insensatez. A começar pelo jargão que se consolidou, *bio-política*, uma extração equivocada do *bíos* grego, quando o mais exato seria utilizar algo como zoo-política.

As dificuldades de se conectar as reflexões de Foucault, Arendt e Agamben não estariam talvez apenas nos aspectos metodológicos ou nas diversas análises que cada um trará em torno do conceito de “vida”. Latente em cada uma destas filosofias estão concepções conflitantes, e quiçá irreduzíveis, em torno do conceito do político.

Assevera Agamben, não obstante, que o conceito de vida nua fará convergirem os pontos de vista de Foucault e Arendt, considerando estes como “os dois estudiosos

---

<sup>47</sup> ARENDT, Hannah. **A condição Humana...** p. 152.

<sup>48</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. (Trad. André Duarte). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 107. A crise na educação. In: **Entre o passado e o futuro**. (Tradução: Mauro Barbosa de Almeida). São Paulo: Perspectiva, 1968

<sup>49</sup> Em um artigo publicado no “The Nation”, em fevereiro de 1946, - nesta data, contudo, Foucault é apenas um estudante com apenas 20 anos de idade, - Arendt analisa os aspectos “performáticos” da filosofia francesa de seu tempo. O texto se volta a uma análise do Existencialismo, porém o citamos pois não deixou de acompanhar a crítica de Arendt aos filósofos franceses contemporâneos até a década de 70 (a filósofa morre em 75), e poderia muito bem se dirigir, em seu viés mais caricato e não teórico, a filósofos como Deleuze, Blanchot ou Foucault. Ao mesmo tempo, Foucault era muito conhecido nos EUA na década de 70, fato comprovado pelas inúmeras conferências que pronunciou em grandes universidades americanas neste período. Porém, até onde se sabe, não despertou qualquer tipo de reação ou comentário de Arendt. “Filósofos se tornam jornalistas, dramaturgos, romancistas. Não são docentes universitários, mas ‘boêmios’ que moram em hotéis e vivem em cafés. E nem mesmo o sucesso, ao que parece, consegue convertê-los em chatos respeitáveis. (...) Mas se o impulso revolucionário desses autores não for destruído pelo sucesso, se, simbolicamente falando, continuarem em seus quartos de hotel e seus cafés, poderá chegar a hora em que será necessário apontar ‘seriamente’ os aspectos de sua filosofia que indicam que eles estão ainda perigosamente envolvidos em velhos conceitos. Os elementos niilistas, óbvios apesar de todos os protestos em contrário, não resultam de novas constatações, e sim de algumas ideias velhíssimas”. ARENDT, Hannah. O existencialismo francês. In: **Compreender**. Ensaios (1930-1945). (Trad. Denise Bottman). São Paulo: Companhia das Letras, 2008. pp. 217-222.

que pensaram talvez com mais acuidade o problema político de nosso tempo”,<sup>50</sup> principalmente nos locais em que o filósofo italiano supõe uma omissão de ambos. Neste conceito, vida nua

(...) o entrelaçamento entre política e vida tornou-se tão íntimo que não se deixa analisar com facilidade. À vida nua e aos seus *avatar* no moderno (a vida biológica, a sexualidade, etc.) é inerente uma opacidade que é impossível esclarecer sem que se tome consciência de seu caráter político; inversamente, a política moderna, uma vez que entrou em íntima simbiose com a vida nua, perde a inteligibilidade que nos parece ainda caracterizar o edifício jurídico-político da política clássica.<sup>51</sup>

Argumentando em torno deste caráter intrinsecamente político da vida nua, Agamben também colocará Walter Benjamin no rol dos pensadores daquilo que aqui chamamos de “hipótese biopolítica”. Neste momento talvez seja necessário apresentar uma das maiores fragilidades da interpretação agambeniana em torno da obra de Walter Benjamin.

Agamben traduzirá o conceito “*das bloßes Leben*” de Benjamin como “vida nua”. Não há, porém, qualquer justificativa etimológica para esta leitura. O termo, presente no ensaio “*Zur Kritik der Gewalt*”,<sup>52</sup> de agosto de 1921, poderia ser trazido em português como “mera vida”. “O adjetivo *bloss* significa ‘mero’, ‘simples’, ‘sem nenhum suplemento.’” Distinto, portanto, do adjetivo *nackt*, que designa, por exemplo, a nudez de uma criança logo após o parto.<sup>53</sup> Nesta análise de Agamben talvez estejamos diante do que Arendt costumava chamar, ao comentar o método filosófico heideggeriano, de uma “interpretação apropriativa”, voltada muito mais a um curso próprio de pensamento que ao rigor filológico-etimológico, “como se recomeçasse tudo e retomasse apenas a língua já forjada por ele, a sua terminologia; mas aí os conceitos são apenas ‘pontos de referência’, graças aos quais se inicia um novo curso do pensar.”<sup>54</sup>

<sup>50</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**...p. 126.

<sup>51</sup> Ibidem, idem.

<sup>52</sup> Cf. Nota dos editores. BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. (trad. Ernani Chaves). In: **Escritos sobre mito e linguagem**. (Org. Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2011. p. 151. A análise filológica de Gagnebin sobre o conceito benjaminiano “*das bloßes Leben*” foi a condição *sine qua non* para o desenvolvimento destes argumentos.

<sup>53</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. (trad. Ernani Chaves). In: **Escritos sobre mito e linguagem**. (Org. Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2011. pp. 121-164. A análise deste ensaio será retomada no contexto do capítulo III desta tese.

<sup>54</sup> ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios**. (Tradução Denise Bottmann). São Paulo: Companhia das Letras, 1987. p. 283.

O conceito de “mera vida”, em Benjamin, liga-se a uma particular metafísica, típica dos textos benjaminianos considerados “de juventude”. Não a mera existência, mas apenas a existência justa, histórica é que pode ter um sentido. A vida humana não tem um valor absoluto em si. “Pois o homem não se reduz à mera vida do homem, tampouco à mera vida nele mesmo, nem à de quaisquer de seus outros seus estados e qualidades, sim, nem sequer à singularidade de sua pessoa física.”<sup>55</sup> Há, inicialmente, uma incontestável semelhança entre os argumentos de Agamben em torno da “vida nua” e as análises de Benjamin em torno da “mera vida”. O importante é que os desdobramentos são outros. Não é apenas que exista um vínculo mágico, arcaico, entre “mera vida” e violência mítica. Está em questão, em Benjamin, um vínculo indissociável da vida humana à história. A sacralidade da “mera vida” é apresentada por Benjamin como um mito espúrio, um dogma moderno, pois a “mera vida” nunca poderá ser sacra – o que exigiria até mesmo uma pesquisa para inventariar a origem desta invencionice, pois “talvez, ou muito provavelmente, esse dogma seja recente; a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável.”<sup>56</sup>

Quão sagrado seja o homem (ou também aquela vida nele que exista idêntica na vida terrena, na morte e na continuação da vida [*Fortleben*]), tão pouco o são os seus estados, a sua vida corpórea, vulnerável a outros homens. O que é que distingue essencialmente esta vida da vida das plantas e dos animais? Mesmo que estes fossem sagrados, não o seriam pela mera vida neles, nem por estarem na vida. Valeria a pena rastrear a origem do dogma da sacralidade da vida.<sup>57</sup>

Essas análises demonstram uma faceta extremamente contemporânea do pensamento de Benjamin, principalmente em um momento cultural em que o cuidado com as dimensões puramente orgânicas da vida (os exames laboratoriais preventivos, os tratamentos medicinais, as práticas esportivas, a “dietética” e a “estética” – dois termos canhestros e paradoxalmente apropriados, respectivamente, do mundo clássico grego e da teoria do belo do séc. XVIII) ganham a estatuto de uma religião pentecostal de massa.

Os argumentos que tomam por base elementos biográficos talvez sejam sempre teoricamente fracos e perigosos em filosofia (principalmente nos tempos da cultura espetacular e precária “das celebridades”), mas bastaria uma análise da própria vida de Benjamin para perceber a ressonância desta convicção no desprendimento com que o

<sup>55</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. p.154.

<sup>56</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. p.154.

<sup>57</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. p.154.

filósofo alemão enfrentou as adversidades privadas, sua despreocupação com a “vida biológica” enquanto tal: mesmo no momento final, durante a travessia até Port Bou, na *route Lister*, antiga trilha de contrabandistas nos Pirineus, Benjamin, um caminhante clandestino com problemas cardíacos, diz que os escritos que carregava consigo eram mais importantes do que ele mesmo.<sup>58</sup>

Portanto, independentemente dos argumentos que sejam usados, por maiores que sejam as conexões, traduzir sem descontinuidade “*bloßes Leben*” por “vida nua” evidencia-se em um procedimento sem dúvida instigante, mas filologicamente questionável.

### Formas-de-vida

Para além do debate que Agamben elabora em torno da “vida nua”, um conceito ganha proeminência em trechos esparsos de sua filosofia, sendo colocado em um polo oposto à figura do “homo sacer” em sua referida “sacralidade” e “matabilidade”. Este conceito é o de forma-de-vida.

O conceito de forma-de-vida também ilustra a importância crucial que a filosofia de Aristóteles terá nas pesquisas agambenianas. Igualmente para a definição das formas-de-vida Agamben recorrerá às investigações aristotélicas,<sup>59</sup> porém não mais na catalogação da “vida nutritiva” elaborada pelo Estagirita. A potência do pensamento, no *Peris Psykhês*, e o próprio problema da indivisibilidade das esferas da *psykhê* serão os principais tópicos de estudo agambeniano, além da questão ética aristotélica, exposta em um obscuro trecho da *Ética nicomaquéia*, sobre qual seria o *telos* específico da

---

<sup>58</sup> Os últimos instantes da vida de Benjamin e as circunstâncias envolvendo seu suicídio podem ser testemunhados pelos escritos de Lisa Fittko e pelas cartas de Arkadi Gurland. Cf. FITTKO, Lisa. **Mi travesía de los Pirineos**. Barcelona: Muchnik Editores, 1988. p. 138. A carta-testemunho de Gurland pode ser encontrada em SCHOLEM, Gershom. **Walter Benjamin: história de uma amizade**. (Trad. Geraldo G. de Souza, et. al.) São Paulo: Perspectiva, 1975. p. 222-223.

<sup>59</sup> O professor de Filosofia da Universidade do Chile, Kamal Cumsille, em recentes e instigantes pesquisas aponta como o aristotelismo de viés árabe, principalmente a partir de Averróis, Avicena e Alfarabi, é decisivo nas recuperações que Agamben fará de Aristóteles e como esta tradição representa um dos fios condutores de questões para a filosofia agambeniana como um todo (como o conceito de “inoperosidade”). Cf. CUMSILLE, Kamal. “El Hombre y la inoperosidad (Hipótesis de investigación)”. In: **Hoja de Ruta**. n. 33. Santiago, Julho de 20010.

natureza humana em relação aos demais animais, ao propor que a função do humano é tão-somente “uma particular forma de vida” (Ética a Nicômaco, livro I, 1098 a16).<sup>60</sup>

A demarcação dos sentidos da forma-de-vida não se respalda, contudo, apenas nas fontes aristotélicas. Ganham especial relevo aqui as influências decisivas do pensamento de Gilles Deleuze em Agamben. No comentário ao último escrito do filósofo francês, “*L'immanence: une vie...*”, assevera Agamben que será preciso iniciar-se uma busca genealógica em torno do conceito de “vida”, sobre a qual só se poderia afirmar que ela

Não se trata de uma noção médico-científica, mas de um conceito filosófico-político-teológico e que, portanto, muitas categorias de nossa tradição filosófica deverão ser repensadas por consequência. Nesta nova dimensão, não terá muito sentido distinguir não só entre a vida orgânica e vida animal, mas até mesmo entre vida biológica e vida contemplativa, entre vida nua e vida da mente. À vida como contemplação sem conhecimento corresponderá pontualmente um pensamento que se soltou de toda cognitividade e de toda intencionalidade. A *theoria* e a vida contemplativa, nas quais a tradição filosófica identificou por séculos seu fim supremo, deverão ser deslocadas para um novo plano de imanência, no qual não está escrito que a filosofia política e a epistemologia poderão manter sua fisionomia atual e sua diferença em relação à ontologia.<sup>61</sup>

Em um ensaio de 1993 publicado na coletânea “*Mezzi senza fine*”, intitulado “*Forma-di-vita*”, onde já se esboçam algumas das teses principais que serão lançadas no primeiro tomo de “*Homo sacer*”, anota Agamben

Uma vida que não pode ser separada de sua forma é uma vida pela qual, no seu modo de viver, se dá o viver mesmo, e no seu viver, está, sobretudo, seu modo de viver. Que coisa significa esta expressão? Ela define uma vida – a vida humana – na qual os modos singulares, atos e processos do viver não são mais simplesmente *atos*, mas sempre e antes de tudo possibilidades de vida, sempre e antes de tudo potências. Comportamentos e formas do viver humano não são mais prescritos por uma vocação biológica nem designados por uma necessidade qualquer, mas, mesmo quando consentidas, repetidas e socialmente obrigatórias, conservam sempre o caráter de uma possibilidade, isto é, colocam sempre em jogo o viver mesmo. Por isto – como é um ser de potência, que pode fazer ou não fazer, ganhar ou falir, perder-se ou se encontrar – o homem é o único ser cuja vida é irremediável e dolorosamente designada à felicidade. Mas isto constitui imediatamente a forma-de-vida como vida política (“*Civitatem... communitatem esse institutam propter vivere et bene vivere hominum in ea*”, Marcílio de Pádua, *Defensor Pacis* V, II).<sup>62</sup>

<sup>60</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. (Trad. António Caeiro). São Paulo: Ed. Atlas, 2009. p. 27.

<sup>61</sup> AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. (Tradução Cláudio W. Veloso). In: ALLIEZ, Éric. *Gilles Deleuze...* pp. 169-192.

<sup>62</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*. Note sulla politica. Turim: Bollati Boringhieri, 1996. pp. 13-14. (Tradução nossa).

A princípio, a definição parece não fugir ao pano de fundo dos conceitos clássicos gregos, sobretudo quando Agamben repete literalmente Aristóteles afirmando que a forma-de-vida é uma vida política orientada para a ideia de felicidade. Porém, logo após a exposição deste argumento, afirmará Agamben que uma forma-de-vida apenas é pensável a partir da emancipação em relação a todo tipo de soberania.<sup>63</sup> Reunidos no conceito de forma-de-vida estariam tanto a possibilidade de uma “política não-estatal” quanto a constituição do que Agamben chama de uma “vida da potência”. “A questão sobre a possibilidade de uma política não estatal assume necessariamente a forma seguinte: é possível hoje, dá-se hoje algo como uma forma-de-vida, ou seja, uma vida pela qual, no seu viver, lhe seja intrínseco o viver mesmo, uma *vida da potência*?”<sup>64</sup>

Potência, outra das categorias fortes da filosofia aristotélica, é também um conceito importante na filosofia de Agamben. A forma-de-vida pensada como potência se apresentaria como uma vida exposta de forma constitutiva à “exigência de uma possibilidade”. Agamben inverte a famosa expressão com que Leibniz definia a relação entre possibilidade e realidade: de *omne possibile exigit existere* (“cada possível exige existir”), para *omne existens exigit possibilitatem suam* (“cada existente exige sua própria possibilidade, exige torna-se possível”). “A exigência é uma relação entre o que é – ou o que foi – e sua possibilidade – e esta não precede, mas segue a realidade.”<sup>65</sup>

É somente se eu não sou sempre e apenas um ato, mas designado a uma possibilidade e uma potência, é somente se, no que eu vivi e no que eu compreendi, busca-se toda vez a vida e a compreensão mesma, - se há, neste sentido, pensamento -, agora uma forma de vida pode então se tornar, na sua própria facticidade e coisalidade, forma-de-vida, da qual nunca será possível isolar uma vida nua.<sup>66</sup>

Aqui se sobressai outra característica da forma-de-vida agambeniana, ela se apresenta como um *experimentum* de pensamento. Portanto, diferentemente da “vida feliz” vivida na política, a forma-de-vida seria deslocada para a “vida contemplativa”, a vida teórica impassível do filósofo. Isso não se revelaria em uma contradição? A resposta a esta aparente antinomia é dada em dois momentos. Inicialmente Agamben se refere a um *experimentum* de pensamento (que não se dissociaria, em tese, da práxis, ou

<sup>63</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Mezzi senza fine**. p. 17.

<sup>64</sup> Ibidem, Idem..

<sup>65</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**. Turim: Bollati Boringhieri, 2008. pp. 42-43.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 18.

melhor, apresentar-se-ia como uma práxis que não mais se cliva entre “pensar e agir”.) Por outro lado, dirá Agamben que a filosofia política moderna não se inicia com o “diálogo silencioso de mim comigo mesmo” do pensamento platônico, mas com o averroísmo, que proporá o pensamento como único intelecto possível comum a todos os homens.<sup>67</sup>

O pensamento como forma-de-vida teria então a características da “potencialidade” e do que Agamben chama de “comunidade” (a partir da leitura de Averróis). Em um argumento também presente em “*La comunità che viene*”, sugere Agamben que “comunidade e potência” identificar-se-iam “sem resíduos, pois a inerência de um princípio comunitário em cada potência é função do caráter necessariamente potencial de toda comunidade.”<sup>68</sup> O debate sobre o conceito de comunidade na filosofia de Agamben exigirá um capítulo específico desta tese.

A característica potencial do pensamento é mais uma vez fundamentada no *Peris Psychês* aristotélico.

Se o pensar é como o perceber, ele seria ou um certo modo de ser afetado pelo inteligível ou alguma outra coisa deste tipo. É preciso então que esta parte da *psykhê* seja impassível, e que seja capaz de receber a forma e seja em potência tal qual mas não o próprio objeto; e que assim como o perceptível está para os objetos sensíveis do mesmo modo o intelecto está para os objetos inteligíveis. Há necessidade então, já que ele pensa tudo, que ele seja sem mistura [*amigê*] – como diz Anaxágoras -, a fim de que domine, isto é, a fim de que tome conhecimento: pois a interferência de algo alheio impede e atrapalha. De modo que dele tampouco há outra natureza, senão esta: que é capaz. Logo, o assim chamado intelecto [*nous*] da *psykhê* (e chamo intelecto isto pelo qual a *psykhê* raciocina e supõe) não é em atividade nenhum dos seres antes de pensar. Por isso, é razoável que tampouco ele seja misturado ao corpo, do contrário se tornaria alguma qualidade – ou frio, ou quente – e haveria um órgão, tal como há para a parte perceptiva, mas efetivamente não há nenhum órgão. E, na verdade, dizem bem aqueles que afirmam que a *psykhê* é o lugar das formas. Só que não é a *psykhê* inteira, mas a parte intelectiva, e nem as formas em atualidade, mas em potência. (429a13-a28).<sup>69</sup>

Além das semelhanças e distinções entre o pensar e a atividade perceptiva, Aristóteles aponta que o pensar não receberá a forma alheia daquilo que pensa (aí sua impassibilidade), pois é potencial, capaz de receber formas, não se misturando aos objetos de cognição. Curiosamente, o trecho que trata da existência ou não de um órgão

<sup>67</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine...* p. 18-19.

<sup>68</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine...* p. 18.

<sup>69</sup> ARISTÓTELES. *De anima...* p. 114.

do pensamento (como o cérebro) levanta hoje, na contracorrente da interpretação agambeniana, uma grande controvérsia na chamada “filosofia continental”, recolocada constantemente no debate entre os recentes neurofisiologistas, os psiquiatras e “filósofos da mente”. Como anota Maria Cecília Reis, comentando autores como William Charlton:<sup>70</sup>

Ele [Aristóteles] toma por evidente que não há um órgão corpóreo específico para o pensamento – e se o cérebro tem algum papel, para Aristóteles, este se liga principalmente à refrigeração do corpo. Mas isto não parece provar que o pensamento independa de todo de eventos fisiológicos. Como ele mesmo havia apontado, se o pensamento requer imagens mentais, então nem mesmo ele ocorreria sem o corpo.<sup>71</sup>

Segundo Aristóteles, o pensar, além de poder pensar a si mesmo, ser pensamento-do-pensamento, é uma forma da potência pois não se reduz aos objetos que pensa, tampouco significa simplesmente ser afetado ou não por algo. Pensar, para Agamben, é “fazer experiência em cada pensamento, de um pura potência de pensar.”<sup>72</sup>

Em “Notas sobre a política”, ensaio de 1992, também incluído em “*Mezzi senza Fine*”, afirma Agamben que nos marcos iniciais do pensamento político moderno, como em Marsílio de Pádua, é possível perceber a retomada, para o plano da política, do conceito averroísta de “*vita sufficiente*” e de “*bene vivere*”. O pensamento fundado na “*vita sufficiente*”, no argumento agambeniano, carregando consigo uma espécie de “exigência ontológica”, continuaria sendo uma das questões básicas da própria filosofia contemporânea: esta “vida feliz” não poderia, porém, nem ser a “vida nua” pressuposta pela soberania, tampouco a vida sacra ligada à “estranheidade impenetrável da ciência” e da biopolítica de mercado modernas. Ao contrário, uma “vida satisfatória” integral, forma-de-vida, absolutamente profana, que atingiu a perfeição de sua própria potência e de sua própria comunicabilidade, sobre a qual soberania, economia e o direito não teriam mais a possibilidade de captura.<sup>73</sup>

Independentemente dos traços categoriais de que Agamben fará uso para definir o conceito de forma-de-vida, fica explícito que este se insere em uma

<sup>70</sup> CHARLTON, W. Aristotle on the place of mind in nature. In: LENNOX, J. et. al. (org). **Philosophical Issues in Aristotle's Biology**. Cambridge University Press: Cambridge, 1987.

<sup>71</sup> REIS, Maria C. Notas ao livro III. In: ARISTÓTELES. **De anima...** p. 296. Para um aprofundamento deste debate: Cf. ZINGANO, Marco. **Razão e sensação em Aristóteles**. Um ensaio sobre De Anima III, 4-5. Porto Alegre: LPM, 1998.

<sup>72</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Mezzi senza fine...** p. 17.

<sup>73</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Mezzi senza fine...** p.91.

problemática ontológica, expondo outra característica da filosofia agambeniana, que é de permutar argumentações ontológicas para reflexões políticas (e vice-versa), naquilo que o filósofo chamaria de “limiões ambíguos entre ontologia e política”.

### ***Timé e Kleos como formas-de-vida***

Contudo, polemizando com as colocações de Agamben, talvez seja preciso mencionar que o relato sobre as formas de vida já poderia ser encontrado nos cantos mitopoéticos do período arcaico grego.<sup>74</sup> Figuras como a *timé* e a *kleos áphthiton* nos poemas homéricos já designam imagens de maneiras ou formas de viver que serão cruciais para aquilo que, posteriormente, os gregos do período clássico designarão como uma “vida boa” (“*tò eû zên*”) – que se dissemina e dá um significado intrínseco para todas as demais esferas do simples viver (*to zên*).<sup>75</sup> Portanto, latente no conceito de forma-de-vida não estariam apenas minúcias ontológicas, porém uma determinada concepção em torno da condição humana em sua relação particular com a morte e com a história.

Seria preciso restabelecer novamente os contornos daquelas remotas comunidades que Dodds, seguido por Vernant, chamará de “culturas da vergonha” – culturas da *kleos/glória* - em oposição às “culturas da culpabilidade”<sup>76</sup>, gestadas já sob o império do cristianismo e prefiguradoras do conceito moderno de indivíduo. “Culturas da vergonha” fundamentalmente marcadas por um qualificativo que os romanos, muito mais tarde, definiriam como um “*inter homines esse*”. A vida como um estar-com, em relação, em que a própria “ipseidade” de alguém só é exposta enquanto especularmente refletida nos demais.

<sup>74</sup> Cf. VERNANT, Jean Pierre. **La traversée de frontières**. Entre mythe et politique II. Paris: Éditions du Seuil, 2004, particularmente sua abordagem do conceito de morte heróica entre os gregos, além das colocações de Nicole Loraux sobre o elogio fúnebre entre os gregos. Cf. LORAUX, Nicole. **L'invention d'Athènes**. Paris: Payot, 1993; Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

<sup>75</sup> Segundo Schüler, as assembleias dos Aqueus, mencionadas por Homero na *Ilíada*, representam os primeiros vestígios de um modelo de relações humanas que serão posteriormente constitutivos da *pólis* grega do período clássico, prefigurações da forma democrática. “Sem a reflexão de oradores sobre os sucessos da guerra, a *Ilíada* seria um enfadonho desfile de combates” SCHÜLER, Donald. **Os origens do discurso democrático**. Porto Alegre: L&PM, 2007. p.16.

<sup>76</sup> DODDS, E. **The greeks and the irrational**. University of California Press: Los Angeles, 1997.

Ou seja, de como o homem grego antigo desconhecia a ideia de interioridade, ou a separação entre uma alma e um corpo, ou mesmo entre o pensamento e a práxis. Estas características estão associadas a uma constelação de sentidos marcados pela mundanidade, pelo paradoxo de um ser mortal, extremamente frágil perante a *physis*, às voltas com uma cultura de imortalidade puramente terrena, no espaço da “memória dos mortais.”<sup>77</sup> Não há ali, e as mais diversas pesquisas etnográficas podem confirmar esta tese, uma religião extramundana: os deuses estão no mundo, fazem parte do cosmos, interferem nas relações humanas enquanto tais, sem que estas sejam dirigidas para um além, fora da imanência.

Bastaria analisar uma figura emblemática dos cantos da *Ilíada*: Aquiles. Para Vernant, Aquiles sintetiza a própria imagem do homem heróico grego.<sup>78</sup> Filho de um mortal, Peleu, com uma deusa, a nereida Tétis. O mito do nascimento de Aquiles é conhecido: Zeus e Poseidon pretendiam desposar Tétis, mas Prometeu lhes apresenta o vaticínio de que o filho de Tétis será mais poderoso que o pai. Ora, esta possibilidade poderia reacender a guerra entre os deuses. Segundo a *Teogonia*, Zeus é o possuidor de uma força soberana que instituiu a ordem cósmica.<sup>79</sup> Por isso é continuamente escoltado por duas figuras titânicas: *Kratos e Bía* (a dominação e a violência).<sup>80</sup> Portanto, para evitar ser destronado por seu filho, Zeus envia Tétis entre os humanos, oferecendo-a a Peleu. Desta união nascerá Aquiles. Este, com efeito, será mais forte que o velho Peleu,

---

<sup>77</sup> Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. “A memória dos mortais: notas para uma definição de cultura a partir de uma leitura da Odisseia”. Op. Cit.

<sup>78</sup> Na maior parte das interpretações da *Ilíada* retomaremos as análises de Jean-Pierre Vernant publicadas em VERNANT, Jean Pierre. **La traversée de frontières**. Entre mythe et politique II. Paris: Éditions du Seuil, 2004; \_\_\_\_\_. **L’Individu, la mort, l’amour**. Soi-même et le autre em Grèce ancienne. Paris: Gallimard, 1989. Particularmente sua abordagem do conceito de morte heróica entre os gregos, além das colocações de Nicole Loraux sobre o elogio fúnebre entre os gregos. Cf. LORAUX, Nicole. **L’invention d’Athènes**. Paris: Payot, 1993; também foram de grande elucidação as análises de Gagnebin expostas em “A memória dos mortais: notas para uma definição de cultura a partir de uma leitura da Odisseia”, e “Homero e a Dialética do Esclarecimento”, cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

<sup>79</sup> “A guerra deflagrada contra o absolutismo de Urano tem todas as características de luta de libertação. Com o levante dos titãs, liderada por Cronos, triunfa a natureza, montanhas furam o dossel das nuvens, florestas sobem pelas encostas dos morros, relva cobre planícies, lagos e mares refletem o azul celeste, flores enfeitam copadas, aves, répteis e quadrúpedes avivam a superfície terrestre. O Zeus vitorioso contra a tirania de Cronos sente-se no dever de premiar os colaboradores com domínios no vasto cosmo liberto. O poder central enfraquece com a ampliação do quadro dos que mandam. A democracia cósmica instaurada por Zeus não existe sem risco”. SCHÜLER, Donald. **Origens do discurso democrático...** p. 15.

<sup>80</sup> HESÍODO. **Teogonia**. Origem dos Deuses. (Trad. Jaa Torrano). São Paulo: Roswitha Kempf, s/d. Versos 409/506. p. 143. VERNANT, Jean-Pierre. Nascimento de lo político. In: **Atravesar fronteras**. (Trad. Hugo F. Bauzá). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008. p. 142.

e será o mais forte de todos os mortais. Porém, mesmo sendo um herói quase invencível, portador de uma coragem e fúrias implacáveis (*mênis*), realizador de “grandes atos e de belas palavras”, encarnará o princípio humano da sucessão das gerações.

Ou seja, independentemente de suas virtudes e feitos, Aquiles está também submetido à lei inexorável do perecimento. Cada geração é sucedida por outra, e a esta caberá carregar e preservar a memória da anterior.

É também muito conhecido o estratagema feito por Tétis para tentar conceder a imortalidade divina a seu filho (e, de certa forma, burlar a decisão soberana de Zeus): tomando-o pelo calcanhar, submerge o recém-nascido nas águas do Estígia. Se este conseguir sair desta prova terrífica – pois, adverte-nos Vernant, o Estígia é a própria morte - as partes do corpo que foram imersas tornar-se-ão imortais. Ele é, portanto, um ser humano que se coloca neste local vertiginoso, no exato cruzamento entre o divino e humano (não é à toa que Aquiles teve como preceptor o centauro Quíron, figura que ao mesmo tempo encarnará o limiar entre o divino, o humano e o animal<sup>81</sup>). Apenas uma pequena parte do corpo de Aquiles seguirá sendo mortal: o famoso calcanhar, porque era preciso que Tétis o segurasse de algum lugar, e por aí é que ele perecerá.

Aquiles está diante de dois caminhos opostos e inconciliáveis: de um lado uma vida longa, na tranquilidade de seus domínios privados, junto a seus filhos, sua esposa e seu pai, Peleu, enfrentando todas as agonias ligadas à lenta e contínua decrepitude física. Após isso, apenas o esquecimento, a morte, ou seja, tornar-se uma mera sombra em meio a outras sombras informes no Hades. Por outro lado, uma vida breve selada por uma bela morte (*kálos thánathos*), nas fileiras de uma batalha, no corpo a corpo com os perigos, em um plano que ultrapassa os estritos limites do espaço doméstico e das preocupações puramente privadas (*privus*), o porquê desta “vida breve” ser tocada por uma fama póstera que poderá ser transmitida a todas as gerações

---

<sup>81</sup> Maquiavel é quem fará a descrição da necessidade de um poder centáurico sobre a terra, um *governo animal*, ao afirmar existirem duas formas de combate, uma humana, baseada nas leis, a outra animal, baseada na força. Por isso um príncipe virtuoso teria que se valer tanto do homem quanto do animal para governar. Segundo Maquiavel: “Este ponto foi ensinado veladamente aos príncipes pelos escritores da Antiguidade, os quais escreveram como Aquiles e outros tantos príncipes antigos foram deixados aos cuidados do Centauro Quíron, que os manteve sob sua disciplina”. MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe. De Principatibus**. (Trad. Luis A. de Araújo). São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010. p. 105.

vindouras (a *kleos áphthiton*<sup>82</sup>, tendo como garantia a memória e o canto dos *aedos*, inspirados pela musa *Mnemosyne*; ou, a partir do séc. VIII a.C., com o aprimoramento do alfabeto e da escrita, salva pelos signos – *sématas* - de poetas e historiadores).

Aqui estamos diante uma “ética” incrustada, sem resíduos, na aparência: Aquiles adere integralmente ao *topos* do homem *kalós kagathós* (belo e bom). Este marco distintivo, que se agrega e se expõe de tal maneira em todos os seus gestos, tem continuamente, como seu pano de fundo teatral, “a cultura mundana da vergonha”: não há aqui um imperativo do dever (transcendente, ou mesmo transcendental, como em Kant, na pura lei “não sensível” de um dever): a forma do viver deste sujeito incorpora um tipo de *ethos*, é um *ethos* manifesto. Uma ofensa a este princípio significa automaticamente uma ofensa à pessoa em sua integralidade. Não há como contemporizar, transigir com isso (o que é demonstrado no primeiro canto da *Ilíada*, a *mênis* de Aquiles em face da desídia de Agamenon). Toda a vida de um homem como Aquiles - se é que ainda seja possível diferenciar aqui uma vida que não seja uma forma-de-vida - está lançada no acontecimento.

Na análise de Vernant, pode-se perceber um substrato importante que subjaz aos conceitos de “*kálos thánathos*” e de “*kleos áphthiton*” exemplificados em Aquiles: os ritos fúnebres. Todo o cuidado que os gregos dispensavam ao cadáver, inicialmente incinerando-o em uma pira, depois realizando libações (com vinho e azeite) para acalmar o fogo. Após, os restos mortais sendo depositados em uma urna e enterrados com um marco que delimitasse o espaço da sepultura (*sema*). Alguns versos inscritos nesta lápide, depois o cuidado simbólico com a memória do morto através das canções fúnebres e dos poemas e narrativas que prosseguirão pelos tempos subsequentes.

Antípoda deste sepultamento cerimonial, que selará a memória dos atos deste sujeito, quem foi e o que realizou (sua *timé*, ou honra profana), segundo Vernant, é o ultraje ao cadáver. Isso fica muito explícito na gravidade da pena que consistia em deixar insepultos os acusados de delitos infames, tal como Creonte infligirá, na peça de

---

<sup>82</sup> “Temos certeza de que o conceito de *kléos* é um dos mais antigos e constantes do mundo indo-europeu: o védico *sravas*, o avéstico *sravah* – são seus correspondentes exatos e possuem o mesmo sentido. Ademais, a linguagem poética conserva em grego e védico a mesma expressão formular: hom. *kléwos aphthiton*, véd *sravas aksitam* “glória irremorredoura”, designando a recompensa suprema do guerreiro, essa “glória imorredoura” que o herói indo-europeu deseja acima de tudo, pela qual ele daria a vida. Temos aí um dos testemunhos, bastante raros, de que se pode inferir a existência, se não de uma língua épica, ao menos de expressões consagradas desde o indo-europeu comum”. BENVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-européias**. (Trad. Denise Bottmann). Campinas: Ed. Unicamp, 1995. p. 58.

Sófocles, ao corpo do irmão de Antígona<sup>83</sup>, ou simetricamente, o crime atribuído à omissão de dar a devida sepultura aos cadáveres dos guerreiros mortos durante as batalhas. Como exemplo, já no período clássico, está o desastre de Arginusas, em que os generais gregos foram acusados de sérios delitos contra a cidade, ao deixarem, em meio a uma tempestade, de recolher do mar os corpos de guerreiros caídos em combate, caso em que Sócrates foi sorteado para dirigir a assembleia que julgaria os réus, fazendo com que cada acusado fosse julgado individualmente (ao contrário do que exigia o clamor popular).

A sepultura é um dos limiares de distinção entre natureza e cultura, *physis* e *nomos*: o cadáver exposto, insepulto, será alimento para aves e feras, tal como a carniça de um animal que morre em meio à natureza. Aquiles, como no conhecido episódio da vingança pela morte de Pátroclo,<sup>84</sup> nega a Heitor estas importantes cerimônias fúnebres.

Um dos mais belos trechos da *Ilíada* trata do inusitado encontro entre Aquiles e o rei Príamo. Este, no meio da noite, atravessando o imenso acampamento do exército dos Aqueus, chega até a tenda de Aquiles, que neste momento banquetear-se com seu séquito. Príamo quer recuperar o corpo já profanado de Heitor, para que este receba os ritos fúnebres. Um jogo ambivalente entre humano e divino se estabelece para Aquiles. O personagem que havia demonstrado tamanha arrogância perante o *basileutatos* Agamenon, o estrategista de todos os Aqueus, se vê, diante do soberano dos inimigos, lançado em uma inquietação puramente humana: lembra-se de Peleu, seu pai, e é tomado pela piedade ao ver o velho Príamo pranteando o filho morto.

---

<sup>83</sup> A desonra decretada para o cadáver de Polinice é comparada, por Creonte, com a honras que deveriam ser tributadas a Etéocles, simbolizadas em um rito fúnebre condigno: “Etéocles, que, em luta por esta cidade / pereceu, brilhando em todos os combates / determino que seja sepultado, digno de todos os ritos / que acompanham os melhores ao mundo dos mortos / mas, quanto ao irmão dele, refiro-me a Polinice / que atacou a pátria e seus deuses, / retornando do exílio quis com tochas / reduzi-la a cinzas e levar cativos os cidadãos / que esse, já determinei à cidade / não receba sepulcro nem lágrimas / que o corpo permaneça insepulto / pasto para aves e para cães / horrendo espetáculo para os olhos.” Estrofes 194-206. SÓFOCLES. *Antígona*. (Trad. Donald Schüller). Porto Alegre: L&PM, 2008. pp. 20-21.

<sup>84</sup> Recorrendo às análises de Gregory Nagy, Trajano Vieira assim sintetiza a relação Aquiles-Pátroclo no interior da própria sintaxe homérica: “Para que se tenha ideia do nível de elaboração verbal a que chega a poesia homérica, observe-se que esta história é sintetizada no nome dos dois heróis: *Akhilleús*, ‘aquele cujo povo (*laós*) tem dor (*ákhos*)’, obtém a glória que, no futuro, será recordada como a ‘glória dos homens do passado’ (9, 524-525: *tôn prósthen... kléa andrôn*), com a morte de *Patroklês*, isto é, ‘a glória – *klês*, de *kléos* – dos ancestrais – *patros*, de *patêr*, *pateres*’”. VIEIRA, Trajano. Introdução. In: CAMPOS, Haroldo de. *Ilíada de Homero*. São Paulo: Mandarim, 2001. p. 20. Cf. NAGY, Gregory. *The best of the Archæans: concepts of the hero in archaic Greek poetry*. The Johns Hopkins University Press: Baltimore: 1979.

Um mito recorrente nas fontes antigas para a representação da morte é Górgona, a Medusa. Não se pode olhá-la sem ficar petrificado. Ora, a própria imagem da morte, para o grego homérico, sintetiza o *nonsense* absoluto, é o indizível, o inominável, o impossível. Neste quadro de ressonâncias gregas, o impossível da morte é também simbolizado, para Sloterdijk, na imagem de Orfeu voltando do mundo das sombras com Eurídice atrás de si. Inevitavelmente ele descumprirá a ordem de não olhar para trás, pois um vivente infiltrar-se no Hades significa simplesmente romper com todas as leis do possível: “Orfeu terá que perder o que deseja porque simplesmente já o perdeu”. Nesta imagem de Orfeu voltando os olhos para o vazio (e os ouvidos para um silêncio impenetrável) inscreve-se, portanto, uma experiência da morte que o obrigará a cantar indefinidamente, experiência poética por excelência, por algo irremediavelmente perdido.

Por tudo isso Orfeu se converte na primeira testemunha da poesia, no orador que faz frente à morte e ao silêncio da palavra. Ele fica marcado pelo insuportável nesse lugar totalmente inacessível que com toda probabilidade será visível a todos, com exceção dele mesmo. Não é completamente inexplicável que no seu destino tivesse que se transmitir uma história sobre ele e não um canto. Essa circunstância tem sua importância do ponto de vista poetológico, pois também revela que o testemunho conta mais que a criação. Para nós o que persiste é a tarefa de compreender que a proibição de olhar para trás transmite, mais uma vez, a impossibilidade de que cada um contemple, entre seus próprios ombros, a si mesmo, ali onde se encontram os signos de fogo das separações irreversíveis. Por isso o poeta não deve fazer imagem nenhuma do objeto do seu desejo, mas o que Orfeu não deve é, ainda pior, o que não poderá e que, no entanto, terá que desejar para encontrar seu consolo. Orfeu tem que perder o que deseja porque simplesmente já o perdeu. Contudo, entre o ter perdido e o novo perder abre-se o espaço para a vida, que corresponde ao ser que respira, fala e deseja. É nesse espaço onde resistimos ao que é demasiadamente real e aprendemos a ser aprendizes do impossível. É esse espaço aquele que abre a poesia expondo-se até o incerto. É por meio dessa exposição que se começa a jogar ao redor do inadmissível. É assim como a imensa claridade da morte pode desembocar na ambiguidade da vida. Do caráter irreconciliável das separações brota a magia de novos laços que acalmam o *fatum*.<sup>85</sup>

O conceito de morte heróica – da *kalós thanatós* seguida da *timé* profana – é uma maneira limítrofe e ambígua de dar um sentido para aquilo que, em si, não tem sentido algum. Em uma cultura pré-cristã da *kleos*, onde não é possível sequer cogitar uma suposta redenção pós-túmulo, o atroz da *face obscura* da morte é deslocado para

---

<sup>85</sup> SLOTERDIJK, Peter. **Venir al mundo, venir al Lenguaje**. Lecciones de Frankfurt. Valencia: Pre-Textos, 2006. pp. 29-31.

uma vida que adere demasiadamente a sua “finitude”<sup>86</sup> estritamente mundana – tendo como pano de fundo a permanência histórico-imanente da *koinônia* humana - e um *kosmos* sempiterno - que estariam para muito além de um único mortal. Há um desapego em relação à mera vida enquanto tal (*zoé*), em suas estritas dimensões privadas e individuais. Desapego perceptível nas figuras de Aquiles ou Heitor.

De certo modo, a concepção cristã de homem,<sup>87</sup> ao forjar a categoria de uma alma imortal e individual, temporariamente de passagem (a vida como um exílio - “os exilados filhos de Eva” - entre o pecado e a redenção) em um mundo também transitório, em absoluto contraste com os gregos, obliterou durante longos séculos a compreensão da centralidade da *timé* na cultura grega arcaica, e de sua repercussão nos textos homéricos. Ao mesmo tempo apagou a inseparável relação entre o conceito de morte heroica e uma especial forma-de-vida, que dará o devido suporte etnológico para a tão propalada imagem cultural da “politicidade” helênica clássica. No cristianismo, inversamente, a própria vida individual e privada (que para os gregos está continuamente sujeita ao perecimento), é alçada ao primeiro plano.

Para a exígua duração de suas existências, grandes feitos e palavras eram, em sua grandeza, tão reais como uma rocha ou uma casa, aí estando para serem vistos e ouvidos por todas as pessoas presentes. A grandeza era facilmente identificável como o que por si mesmo aspirava à imortalidade, - isto é, negativamente falando, como um heroico desprezo por tudo o que meramente sobrevém e se extingue, por toda a vida individual, inclusive a própria. Esse senso de grandeza não poderia absolutamente sobreviver intacto na era cristã, pela simples razão de que, segundo os ensinamentos cristãos, a relação entre vida e mundo é o exato oposto da existência da antiguidade grega e latina: no Cristianismo, nem o mundo nem o recorrente ciclo da vida são imortais, mas apenas o indivíduo vivo singular. É o mundo que se extinguirá; os homens viverão para sempre. A reviravolta cristã baseia-se, por sua vez, na doutrina completamente diferente dos hebreus, que sempre sustentaram que a própria vida é sagrada, mais sagrada que tudo mais no mundo, e que o homem é o ser supremo sobre a terra.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Finitude, termo com ressonâncias cristãs. Um conceito mais apropriado, segundo Lebrun, seria o de não-autarquia do homem.

<sup>87</sup> Antecipada, obviamente, na formulação de uma *psykhê* imortal, pelas filosofias pitagórica, platônica e pelo longo predomínio do estoicismo no período helenístico e em Roma. Porém, a nova questão suscitada pelo cristianismo, em relação aos pressupostos da antiguidade grego-romana, será o problema da ressurreição da carne: a vida santificada - sangue, suor e lágrimas - para dizê-lo segundo a conhecida expressão, como nos milenar debate teológico eucarístico sobre o corpo de Cristo.

<sup>88</sup> ARENDT, Hannah. O conceito de História – Antigo e Moderno. In: **Entre o passado e o futuro**. (Tradução: Mauro Barbosa de Almeida). São Paulo: Perspectiva, 1968. pp.82-83

Simultaneamente, diante desta inversão, a morte, este acontecimento atroz, cercado dos mais diversos cuidados e ritos pelo homem grego, sofre um eclipse no cristianismo ao ser trivializada como uma simples passagem, ou mera circunstância a ser ultrapassada pela ressurreição da carne. O mundo contemporâneo, assolado por uma inaudita “tecnologia tanatológica” (a morte se torna um evento cotidiano e disseminado, como nas estatísticas mortíferas do trânsito das grandes metrópoles e rodovias), paradoxalmente leva a extremo tal denegação (convergente com a suposta flexibilização do “tabu sexual”<sup>89</sup>), ao ponto da morte se tornar um interdito: sintomático em fenômenos que vão da proliferação de crematórios<sup>90</sup> e de toda a miríade de dispositivos de separação dos doentes terminais, institucionalização dos “asilos” e das “casas de repouso”, ao conjunto cada vez mais sofisticado de mecanismos de intervenção cirúrgica e cosmética para dissimular as marcas do tempo sobre a pele. Um truísmo: o tabu da morte vem acompanhado, no homem do presente - que está diante da morte mas dela não pode fazer experiência -, pela mais aterradora massificação da despolitização e dos narcisismos patológicos.

A tradição dos ritos fúnebres mereceu a atenção de Agamben em momentos importantes de sua reflexão filosófica. Neste campo, o filósofo italiano propõe a tese de que a clássica cultura do respeito ao cadáver no ocidente origina-se dos estratos mais arcaicos e mágicos do direito. Os ritos fúnebres serviriam tão somente para evitar que o *phasma* ou *eidolon* incômodo do defunto permaneça entre os vivos, respaldando-se em relatos antropológicos do sepultamento de colossos no caso da ausência do cadáver. O colosso é uma espécie de efígie de madeira ou cera, que substituiria o corpo nas cerimônias. As punições dirigidas ao cadáver do morto atenderiam, segundo Agamben, simplesmente ao objetivo de manter irresolvida a reconciliação entre o mundo dos vivos e o mundo dos mortos, condenando o *eidolon* a perambular indefinidamente sobre a terra.<sup>91</sup>

Mas observemos mais de perto o sentido e a função das cerimônias fúnebres. Estamos aqui diante de um sistema de crenças que se encontra sem grandes variações em culturas diversas e distantes, e que podemos, portanto, traçar como um complexo bastante unitário. Segundo estas crenças, o primeiro efeito da

<sup>89</sup> ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1977. p. 56.

<sup>90</sup> Que, longe de significar um cuidado para com o cadáver, em termos freudianos-lacanianos significariam apenas uma forma rápida e econômica de “jogar as cinzas para debaixo do tapete.”

<sup>91</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. (trad. Selvino Assman). São Paulo: Boitempo, 2008. pp. 84-85.

morte é o de transformar o morto em um fantasma (a *larva* dos latinos, o *eidolon* e o *phásma* dos gregos, o *pitr* dos hindus, etc.), ou seja, em um ser vago e ameaçador que permanece no mundo dos vivos e retorna aos lugares frequentados pelo defunto. O objetivo dos ritos fúnebres – e sobre isto todos os estudiosos estão de acordo – é o de assegurar as transformações deste ser incômodo e incerto em um antepassado amigo e potente, que vive em um mundo separado e com o qual são mantidas relações ritualmente definidas. Mas se tentamos definir a natureza desta ‘larva’ vaga e ameaçadora, vemos que todos os testemunhos são concordantes: a larva é a ‘imagem’ do morto, o seu semblante, uma espécie de sombra ou reflexo especular (é esta imagem que aparece a Aquiles para lhe pedir sepultura, e o herói admira-se sem cessar de sua perfeita semelhança com Pátroclo: ‘assemelhava-se a ele prodigiosamente’, ele exclama.<sup>92</sup>

De um lado estaria esta “tradição mágico-jurídica arcaica”, de outro, segundo os argumentos e termos usados por Agamben, estaria uma “tradição filosófico-messiânica”, explícita no fragmento heraclítico de que o cadáver deve ser jogado fora como o esterco, ou no preceito evangélico que convida os mortos a darem sepultura aos mortos.<sup>93</sup>

Ora, além de Agamben nivelar o conceito grego de *eidolon* ao *pitr* indiano e à *larva* dos latinos, diante do que o filósofo chama de “tradição filosófico-messiânica”, que supostamente negaria o estatuto do “*eidolon*”, é possível dizer que o conceito de *eidolon* foi um importante constructo da própria tradição filosófica e literária grega do séc. V a.C. – bastaria lembrar o embate entre Platão e a sofística em torno do conceito de “imagem”, ou da peça “Helena”, de Eurípedes, que fala de um “*eidolon*” – um fantasma ou uma imagem - que é levado para Troia no lugar de Helena, permanecendo esta no Egito – preservando-se assim a reputação de Menelau.<sup>94</sup> Por outro lado, nas penas arcaicas de insepultamento, a punição se dirige sobretudo à *timé* pública do defunto: ou seja, macula-se o reconhecimento profano e a memória deste, cuja salvaguarda seria o primeiro dos objetivos mais visíveis dos rituais fúnebres.

Esta particular interpretação agambeniana dos ritos fúnebres gregos não deixa de se relacionar, contudo, com a exposição de suas teses políticas fundamentais.

---

<sup>92</sup> AGAMBEN, Giorgio. O país dos brinquedos. Reflexões sobre a história e sobre o jogo. In: **Infância e história**. Destrução da experiência e origem da história. (Tradução Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p. 100.

<sup>93</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz**. (trad. Selvino Assman). São Paulo: Boitempo, 2008. p. 85.

<sup>94</sup> EURÍPIDES. **Helena**. (Trad. J. R. Ferreira). Coimbra: Festeia, 2005.

## Vida que não deixa rastros

Caberia aqui a pergunta se realmente seria a “vida nua” - a vida exposta à violência estatal, etc. -, tal como propõe Agamben, ou a “vida que não deixa rastros”, o grande nó górdio impensado das origens da disseminação da violência contemporânea. A vida que, nas palavras de Benjamin, “sem monumento e sem lembrança, mesmo sem testemunho, deveria ser inesquecível.”<sup>95</sup>

Usando-se um argumento quase espúrio, um ditador não mata centenas de civis (contendo, por exemplo, uma insurreição) por estar respaldado numa tradição política que guardaria “resquícios mágicos-arquetípicos da submissão da vida biológica destes indivíduos ao poder soberano de vida e morte”, mas simplesmente porque, na maior parte dos casos, a biografia destes indivíduos, sua *timé*, que não se restringe e nunca se restringirá à “mera vida” (“*Das bloßes Leben*”) – em tempos de uma afasia histórica e crítica descomunal, em que a própria barbárie e a catástrofe são incluídas como rotas inescapáveis do trilhar histórico - não será computada nos arquivos da história, tendo grandes chances de ser silenciada ou apagada.

Entre 1915 e 1917 milhares de armênios foram massacrados pela Turquia (antigo Império Otomano), no que ficou sendo conhecido o primeiro genocídio do séc. XX. Se apócrifa ou não, é extremamente sintomática a frase de Hitler, ao justificar a invasão da Polônia em 1939 e, de certa forma, a *Shoah* como um todo: “Afinal, quem lembra hoje do extermínio dos armênios?”<sup>96</sup> (Genocídios perpetrados na confiança da escassa memória dos pósteros – o mundo contemporâneo tem como marca a *atimia* -, e do número incerto ou desconhecidos das vítimas, ocasionados por atos de encobrimentos ou revisionismos, foram e continuam sendo uma das insígnias mortais das décadas recentes, bastaria citar o genocídio de Ruanda, de 1994, e os massacres de Darfur, iniciados em 2003 porém com recentes desdobramentos, como exemplos mais pungentes).

Será possível tramar uma narrativa comum que faça justiça aos atos e vidas de pessoas que dia-a-dia sucumbem às margens dos arquivos oficiais e da desmemoria

<sup>95</sup> BENJAMIN, Walter. O idiota de Dostoievski. (trad. Suzana K. Lages). In: **Escritos sobre mito e linguagem...** p. 78.

<sup>96</sup> SOKATCH, Daniel; MYERS, David. É preciso condenar o genocídio armênio. In: **O estado de São Paulo**. São Paulo, 06 de maio de 2007.

reinante? É nesta penumbra que a máquina de guerra e morte continua e continuará a operar.<sup>97</sup>

Talvez a grande questão não seja o limite da politicidade da vida, até onde a vida pode se expor como vida política, etc. Este é um falso problema surgido do fato de que a “mera vida”, no sentido que Benjamin a definia, lança uma cortina espessa e vários ruídos em todo o debate sobre uma experiência possível da política no mundo contemporâneo. Não é que a vida possa ser constituída como política, o problema está na opacidade de um debate que só se centra naquilo que, simplesmente, tem uma importância política muito marginal. É preciso deslocar a questão proposta. Não a vida, mas a história é política, e a política só pode ser histórica. É preciso levar a sério as imensas repercussões políticas das “*Teses sobre o conceito de história*”, de Benjamin, que lançaram uma crítica feroz a um momento preciso de sonambulismo político (a letargia bem comportada e otimista das esquerdas europeias diante do pacto Hitler-Stálin) que, de formas muito distintas, ainda é o nosso. Todo agir político que se pretenda assumir enquanto tal tem de se inserir no cenário profano histórico, não para repeti-lo – o que seria um gesto de estapafúrdia a-historicidade – mas para ter significado e *Wirksamkeit*, efetividade. Assim como nas artes ou na moda, metáfora apropriada para pensar os gestos humanos na história (*insight* baudelairiano usado tanto por Benjamin quanto por Agamben): tanto ter com o passado uma relação de mimese literal, quanto deixá-lo completamente de lado podem repercutir em gestos *demodés* ou trivialmente anacrônicos, estúpidos.

Agamben se equivoca ao pensar as formas-de-vida e a potência em termos puramente “vitalistas” (infelizmente o debate sobre a potência não dialoga com suas belíssimas análises em torno da arqueologia): a contingência e as possibilidades, no plano político, são sempre históricas. Isso se expõe na grande ambiguidade das “insurreições” contemporâneas, sua emblemática dificuldade em lembrar - no instante de abertura e suspensão em que o presente toca um compartimento

---

<sup>97</sup> O fim da experiência de narrar, que Benjamin já diagnosticara no famoso ensaio de 37, é levado a um paroxismo alucinatório no tempo da proliferação desmedida da informação descartável e das chamadas “redes sociais” contemporâneas.

“inteiramente determinado, até então fechado, do passado”<sup>98</sup> - e tirar do passado “imagens que relampejam em um momento de perigo.”<sup>99</sup>

Exemplos concretos não faltam. É como se toda a história das revoluções, mesmo as do recente séc. XX – da revolução russa às revoluções mexicana e cubana - simplesmente passasse ao largo dos levantes ocorridos no mundo árabe. Como o exemplo recente do Egito, as possibilidades de um “presente amnésico” dividem-se apenas entre as inócuas opções do militarismo, ou do liberalismo capitalista moderado ou dos partidos islâmicos “comunitaristas”.<sup>100</sup>

Em outro exemplo temos os slogans vazios que giram no limite frívolo do “anarquismo” pueril aos meros “pedidos” de mudanças aos parlamentos e ao executivo, nas bandeiras do recente – e já enfraquecido - movimento dos acampados nas praças de várias metrópoles ocidentais.<sup>101</sup>

---

<sup>98</sup> BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. (Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos L. Müller). In: LÖWY, Michel. **Walter Benjamin**: Aviso de incêndio. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 134.

<sup>99</sup> BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. (Tese VI). Op. Cit. p. 65.

<sup>100</sup> Como fato sintomático de toda uma conjuntura, notícias recentes sobre a Líbia, divulgadas em 26 de janeiro pelos “Médicos sem fronteiras”, dão conta de que esta Ong se retiraria do país pois seus agentes estavam sendo obrigados, pelos rebeldes, a manter vivos prisioneiros do antigo regime para que pudessem ser torturados ainda mais. Quiçá Agamben, como sua “heideggeriana” preocupação exclusiva com seus conceitos, visse aí, mais uma vez, a centralidade da “vida nua” para se definir os eventos políticos recentes, etc. Cf. **Revista Carta Capital**, n. 638. São Paulo, fevereiro de 2012. Sobre a Líbia e a pronta ocupação da OTAN, é um fato nada aleatório de seu território estar situado justamente acima da maior reserva de água subterrânea do mundo, o “*Sistema Aquífero de Arenito da Núbia*” (NSAS, na sigla inglesa).

<sup>101</sup> A desconexão entre política e história dos movimentos rebeldes do séc. XXI pôde ser aferida em um evento exemplar. Em junho de 2011, na rica cidade de Vancouver, uma massa enfurecida põe fogo em carros, saqueia lojas, confronta os aparatos policiais. Nenhuma reivindicação, nenhuma bandeira de luta (a insurreição fora iniciada após uma derrota qualquer do time local de hóquei no gelo, porém logo assumiu proporções para muito além da esfera esportiva). Um detalhe, porém, se fez notar: todos os *enragés* portavam câmeras de celular. O fogo, as barricadas, os coquetéis *molotov*, foram apenas um cenário para a auto-fotografia e a divulgação massiva de imagens privadas no *facebook*. Um curioso portfólio com imagens sobre o incidente pode ser encontrado no n. 58 da revista Piauí. Cf. “Eros no caos dos egos em fúria.” In: Revista Piauí. n. 58. Rio de Janeiro, julho de 2011.

## II.

### Agamben e o problema moderno da comunidade

#### A comunidade negativa

##### Comunidade

Somos cinco amigos, certa vez saímos um atrás do outro de uma casa, logo de início saiu o primeiro e se pôs ao lado do portão da rua, depois saiu o segundo, ou melhor: deslizou leve como uma bolinha de mercúrio, pela porta, e se colocou não muito distante do primeiro, depois o terceiro, em seguida o quarto e depois o quinto. No fim estávamos formando todos uma fila, em pé. As pessoas voltaram a atenção para nós, apontaram-nos e disseram: “os cinco acabam de sair daquela casa”. Desde então vivemos juntos; seria uma vida pacífica se um sexto não se imiscuísse sempre. Ele não nos faz nada mas nos aborrece, e isso basta: por que é que ele se intromete à força onde não querem saber dele? Não o conhecemos e não queremos saber dele. Nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro; mas o que entre nós cinco é tolerado não o é com o sexto. Além do mais somos cinco e não queremos ser seis. E se é que este estar junto constante tem algum sentido, para nós cinco não tem, mas agora já estamos reunidos e vamos ficar assim; não queremos, porém, uma união justamente com base nas nossas experiências. Mas como é possível tornar isso claro ao sexto? Longas explicações significariam, em nosso círculo, quase uma acolhida, por isso preferimos não explicar nada e não o acolhemos. Por mais que ele torça os lábios, nós o repelimos com o cotovelo; no entanto, por mais que o afastemos, ele volta sempre.

KAFKA, Franz. *Narrativas do espólio*. (Trad. Modesto Carone). São Paulo: Cia das Letras, 2002. pp. 112-113.

Em “Bataille e il paradosso dela sovranità”<sup>102</sup>, Giorgio Agamben relata a visita que fizera no início da década de 80 a Pierre Klossowski, para que este comentasse sobre as conversas que manteve com Walter Benjamin. Dentre todos os assuntos lembrados pelo escritor e pintor francês, Agamben deu especial importância a uma pequena anedota: o gesto, extremamente performático, de Benjamin com as mãos levantadas em um tom de advertência, dizendo, a propósito do grupo *Acéphale* (em cuja revista Klossowski colaborou assiduamente) e de algumas considerações publicadas por Georges Bataille em “Notion de dépense”: “*Vous travaillez pour le fascisme!*”

<sup>102</sup> AGAMBEN, Giorgio. Bataille e il paradosso della sovranità. In: RISSET, Jacqueline (org.). **Georges Bataille: il politico e il sacro**. Nápoles: Liguori Editore, 1987. p. 115-119. Traduzido no Brasil em AGAMBEN, Giorgio. Bataille e o paradosso da soberania. (Trad. Nilcéia Valdati). In: **Outra travessia**. Revista de Literatura. n. 5. Florianópolis, segundo semestre de 2005. pp. 91-93.

O paradoxal desta afirmação, confiando-se que a advertência tenha realmente ocorrido, está justamente na proximidade que o filósofo alemão mantinha com Bataille, de quem Klossowski fora amigo íntimo. Afinidades que podem ser atestadas não só no plano pessoal, - vale lembrar que Bataille foi responsável por preservar, diante da ocupação de Paris pelas tropas hitlerianas, inúmeros manuscritos de Benjamin deixados na fuga, incluindo uma das cópias do manuscrito inacabado das *Passagens* (esta que seria a única versão conhecida do texto), escondendo-os na *Bibliothèque Nationale*<sup>103</sup> -, mas inclusive no plano teórico, vide os temas da iluminação profana e da embriaguez no ensaio benjaminiano sobre o Surrealismo no final da década de 20, conexos com muitas das questões do pensamento batailleano.<sup>104</sup>

Por outro lado, como o próprio Agamben adverte, tampouco se pode atribuir a Benjamin uma ortodoxia racionalista que pudesse se escandalizar com os assuntos tratados por Bataille e pelo grupo *Acéphale*, além do fato de que era notória a extrema aversão destes ao fascismo e a todo e qualquer movimento totalitário, postura crítica pode ser facilmente inventariada em textos da década de 30. Ao mesmo tempo, existem inúmeros testemunhos de que Benjamin fora um dos participantes assíduos do excêntrico *Colégio de Sociologia*, iniciado por Bataille, Roger Caillois e Michel Leiris em março de 37, em Paris, cujas atividades ocorriam nos fundos de uma livraria da Rua Gay Lussac<sup>105</sup>, sendo também um dos colaboradores ativos da *Cahiers du Sud*, revista editada sob a direção de Jean Ballard, que reunia inúmeros membros do movimento *Acéphale*, sobretudo Klossowski.

---

<sup>103</sup> Hannah Arendt, uma das principais interlocutoras de Benjamin no exílio francês, que ficou incumbida, já nos EUA, de repassar ao Instituto de Pesquisa Social, na pessoa de Adorno, o documento das *Teses*, testemunha que a Gestapo havia confiscado o apartamento de Benjamin em Paris, onde estava sua biblioteca e muitos de seus manuscritos, “e tinha razão para se preocupar também com os outros, que através dos bons serviços de Georges Bataille, tinham sido guardados na Biblioteca Nacional, antes de sua fuga de Paris para a França não ocupada”. ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios...** p. 184.

<sup>104</sup> Vale lembrar que a produção escrita de Bataille se resumia, até 1926, a poucos artigos assinados na qualidade de arquivista da Biblioteca Nacional. É de 1928, contudo, a publicação, sob o pseudônimo de Lord Auch, de *Histoire de l'oeil*. Cf. BATAILLE, Georges. **História do Olho**. (Trad. Eliane Robert Moraes). São Paulo: Cosac Naify, 2003.

<sup>105</sup> “O colégio permitiu assim oficializar as atividades secretas da *Acéphale* e dotá-las de um conteúdo teórico. Além de Bataille e seus amigos, vários filósofos e escritores foram convidados para as conferências, entre os quais Kojève, Paulhan, Jean Wahl, Jules Monnerot. As sessões tinham lugar nos fundos de uma livraria da Rua Gay Lussac e, entre os assistentes, Julien Benda, Drieu la Rochelle ou Walter Benjamin juntavam-se aos refugiados da Escola de Frankfurt exilados em Paris, antes de emigrar para a América”. ROUDINESCO, Elisabeth. **Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento**. (Trad. Paulo Neves). São Paulo: Companhia das Letras, 2008. pp. 190 e 224.

Ora, como entender esta obscura ressalva de Benjamin, na esteira do argumento de Agamben, se ela não se dirige, portanto, a conteúdos ou temas da abordagem batailleana? O que ela nos pode advertir? É a partir deste questionamento de fundo, e da convicção de que muitas das aporias que cercavam a reflexão filosófica daquele período permanecem atuais, que Agamben lançará o seguinte problema: “em que sentido se poderia dizer hoje que também nós não trabalhamos, sem saber, para o fascismo? Ou ainda, invertendo a pergunta, em que sentido podemos assegurar que não estamos trabalhando para o que Benjamin podia entender com este termo?”<sup>106</sup>

Longe de dar uma resposta conclusiva aos enigmas da advertência benjaminiana, Agamben procura fazer uso desta como uma espécie de “rastros arqueológico” para sucessivas pesquisas que percorrerão as duas décadas seguintes (culminando, por exemplo, na série de investigações agregadas em torno de “Homo sacer”). Porém, neste momento preciso, e rompendo inclusive com um passado no qual Georges Bataille se colocava como um teórico central para suas questões,<sup>107</sup> Agamben tentará comprovar em que medida o conceito batailleano de comunidade mantém inúmeros pressupostos de um “paradoxo onto-teo-lógico” (termos recorrentes em toda a filosofia política agambeniana), que estruturaria a política moderna no ocidente, em seus “filosofemas e mitologemas constitutivos.”

A tentativa mais rigorosa de estabelecimento uma teoria da comunidade a partir dos marcos batailleanos se dá com dois textos do início da década de 80: “*La Communauté inavouable*”<sup>108</sup>, de Maurice Blanchot, e “*La communauté desoeuvrée*”<sup>109</sup>, de Jean-Luc Nancy. Tanto Blanchot quanto Nancy partem da constatação de uma inevitável e irrecuperável dissolução do conceito e da experiência de comunidade no mundo contemporâneo. Uma questão fulcral que perpassa as preocupações de Nancy e Blanchot são os limites e possibilidades de um pensamento e uma experiência comunitárias. Ambos concordam em reconhecer em Bataille a recusa de uma comunidade positiva fundada em um pressuposto comum. Para Bataille, a experiência comunitária implica tanto a impossibilidade do “comunismo enquanto imanência direta

---

<sup>106</sup> AGAMBEN, Giorgio. Bataille e o paradoxo da soberania... p. 91.

<sup>107</sup> Basta analisar esta influência em um polêmico texto de juventude, “Sobre os limites da violência”, publicado no fim da década de 60 na revista italiana *Nuovi Argomenti*. Cf. AGAMBEN, Giorgio. Sui limiti della violenza. In: *Nuovi Argomenti*. n. 11. Roma, 1969.

<sup>108</sup> BLANCHOT, Maurice. *La communauté inavouable*. Paris: Éditions de Minuit, 1983.

<sup>109</sup> NANCY, Jean-Luc. *La communauté desoeuvrée*. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1986.

do homem ao homem”, quanto a *inoperosidade* (*desoeuvrement*) de toda fusão baseada em um fundamento coletivo. Proposições também sintomáticas do período de imensa instabilidade e rupturas do período entre guerras e durante a Segunda Guerra Mundial, contexto em que a maior parte dos conceitos batailleanos foram estabelecidos. Seria possível afirmar, com Nancy, que a própria aniquilação nazista teria sido o evento que colocou um termo irrevogável para todas as tentativas de se fundar a comunidade em torno de um eixo comum (filiação, raça, essência, origem, identidade, etc.). Segundo Peter Pelbart,

O ocidente contrapõe sociedade e comunidade, e a cada momento de sua história se entrega à nostalgia de uma comunidade perdida, deplorando o desaparecimento de uma familiaridade, de uma fraternidade, de uma convivialidade, comunhão. Frente a essa ilusão retrospectiva, Jean-Luc Nancy responde, simplesmente, *la communauté n'a pas eu lieu*. A comunidade nunca existiu, ela é um fantasma. A sociedade não se constrói sobre a ruína de uma comunidade... a comunidade, longe de ser o que a sociedade teria rompido ou perdido, *é o que nos acontece* – questão, espera, acontecimento, imperativo – a partir da sociedade.”<sup>110</sup>

Ao conceito de comunidade identitária, Bataille irá opor uma comunidade negativa, cuja possibilidade se abre na experiência da morte. Comum evanescência: “A comunidade revelada pela morte não institui nenhuma ligação positiva entre os dois sujeitos, porém é mais frequentemente ordenada pelo seu desaparecimento, a morte como aquilo que não pode ser transformado em uma substância ou obra comum.”<sup>111</sup>

Para Jean-Luc Nancy:

A verdadeira comunidade dos seres mortais, ou a morte enquanto comunidade [*la mort en tant que communauté*], é sua impossível comunhão. A comunidade ocupa então este lugar singular: assume a impossibilidade de sua própria imanência, a impossibilidade de um ser comunitário como sujeito. A comunidade assume e inscreve - é seu gesto e seu traçado próprios -, de alguma maneira, a impossibilidade da comunidade. Uma comunidade não é um projeto fusional, nem de modo geral um projeto produtor ou operatório - nem um projeto *tout court* (está aqui ainda mais outra diferença radical com "o espírito do povo", que de Hegel a Heidegger figurou a coletividade como projeto e o projeto, reciprocamente, como coletivo - o que não quer dizer que não tenhamos nada a pensar da singularidade de um "povo"). Uma comunidade é a apresentação a seus membros de sua verdade mortal (o que equivale a dizer que não há comunidade de seres imortais; pode-se imaginar uma sociedade, ou uma comunhão de seres imortais, mas não uma comunidade). É a apresentação da finitude e do excesso irrecorrível que fundam o ser finito: sua morte, mas

<sup>110</sup> PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios sobre biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003. p. 141.

<sup>111</sup> AGAMBEN, Giorgio. Bataille e o paradoxo da soberania... p. 92.

também seu nascimento, somente a comunidade apresenta meu nascimento, e com ele a impossibilidade de novamente atravessá-lo, ao mesmo tempo de cruzar minha própria morte.<sup>112</sup>

A comunidade repousaria, portanto, na impossibilidade intrínseca de um projeto comunitário, mas justamente a “experiência desta impossibilidade” é que tornaria possível, em termos estritamente negativos, uma comunidade: os limiares intransitáveis do nascimento (deste evento, mas também dos episódios mundanos anteriores a ele, só podemos fazer experiência a partir da mediação de outrem) e da morte. Nas palavras de Pelbart,

(...) se a comunidade é o contrário da sociedade, não é porque seria o espaço de uma intimidade que a sociedade destruiu, mas porque ela é o espaço de uma distância que a sociedade, no seu movimento de totalização, não pára de esconjurar. Em outras palavras, na comunidade já não se trata de uma relação do Mesmo com o Mesmo, mas de uma relação na qual intervém o Outro, e ele é sempre irreduzível, em dissimetria, ele *introduz* a dissimetria, impedindo que todos se reabsorvam em uma totalidade ampliada.<sup>113</sup>

A comunidade só pode ser, como na frase batailleana colocada como epígrafe ao ensaio de Blanchot, “*la communauté de ceux qui n’ont pas de communauté*”. Uma comunidade em constante fuga de si mesma, “sustentada no insustentável”: o exílio comum da ausência de um vínculo de pertencimento comunitário. Tal será, para Agamben, o modelo da comunidade batailleana: a comunidade dos amantes, dos artistas, dos amigos. No centro desta comunidade está uma estrutura não fusional ou vinculativa e, ao mesmo tempo, sempre inconclusa: “O ser, insuficiente, não busca se associar a outro para formar uma substância de integridade. A consciência da insuficiência vem de seu próprio questionamento, no qual tem necessidade do outro ou de algo distinto para ser efetuado.”<sup>114</sup> A morte como sendo uma experiência de intimidade radical e absoluta mas que, ao mesmo tempo, é atravessada por uma impessoalidade e falta também radicais e absolutas (como na famosa *boutade* epicurista: “onde está a morte, não estou; onde estou, ela não está”).

Experiência que é sumariamente descrita por Blanchot em um pungente fragmento literário, “O instante de minha morte”,<sup>115</sup> última publicação antes do

---

<sup>112</sup> NANCY, Jean-Luc. **La communauté désœuvrée...** pp. 43-44. (Tradução nossa).

<sup>113</sup> PELBART, Peter Pál. **Vida capital...** p. 141.

<sup>114</sup> BLANCHOT, Maurice. **La communauté inavouable.** pp. 15-16. (Tradução nossa).

<sup>115</sup> BLANCHOT, Maurice. O instante de minha morte. (Trad. André Telles). In: **Serrote**. n. 6. São Paulo: IMS, novembro de 2010. pp. 209-211.

momento em que Blanchot abandona definitivamente a comunidade acadêmica e o convívio direto com os amigos. O breve relato trata de um evento ligado à infância do filósofo, porém narrado de uma forma que de antemão exclui toda e qualquer assinalação auto-biográfica (à exceção do título e de poucas linhas que insinuam ser o autor o personagem em questão): a ocupação alemã na França, o castelo dos pais de Blanchot sendo atacado por um esquadrão nazi, um frágil adolescente sob a mira do pelotão de fuzilamento – apenas poupado pela chegada de uma facção do exército russo, e porque, ao contrário dos filhos dos aldeões, imediatamente assassinados, pertencia a uma classe aristocrática. “Naquele ano de 1944, o tenente nazista teve pelo Castelo o respeito ou a consideração que fazendas não suscitam.”

A morte iminente, mas suspensa nesta iminência (como nos famosos episódios, também biográficos e depois transpostos para a literatura, de Cervantes e Dostoiévski) que, pouco a pouco, irá atravessar os contornos da vida deste indivíduo/personagem, minando-lhe sua consistência: “Sei, imagino que essa sensação inalisável mudou o que lhe restava de vida. Como se a morte fora dele só agora fosse chocar-se com a morte dentro dele. ‘Estou vivo. Não, estás morto.’” O “instante de minha morte sempre pendente.”<sup>116</sup>

Blanchot, fazendo uso de termos inegavelmente batailleanos, afirma que este “instante” de “sua morte” causou-lhe uma estranha sensação de leveza e invencibilidade: uma “alegria soberana”. Despersonalização ligada ao êxtase – depois substituída pelo ressentimento de saber-se vivo por uma injustiça circunstancial. Paradoxalmente, neste instante absoluto de íntima vertigem (ressaltado pelo uso deliberado e constante do pronome possessivo para assinalar a morte, com quem este manterá uma espécie de amizade escondida), o personagem relata apoderar-se dele uma sensação de comunidade, “a compaixão pela humanidade sofredora”, relacionada à “felicidade de não ser imortal nem eterno”. Ou seja, o vínculo comum se expõe nesta situação limítrofe, em uma experiência de “beatitude”, de que um único homem, no instante pendente de sua morte próxima, pode “incorporar” o todo da humanidade sofredora.

Sei – sei-o? que aquele em quem os alemães já miravam, esperando apenas a ordem final, experimentou então uma sensação de leveza extraordinária, uma espécie de beatitude (nada feliz, porém) – alegria soberana? O encontro da morte

---

<sup>116</sup> BLANCHOT, Maurice. O instante de minha morte... p. 211.

com a morte? Em seu lugar eu não tentaria analisar aquela sensação de leveza. Talvez ele houvesse se tornado subitamente invencível. Morto – imortal. Talvez o êxtase. Na realidade, o sentimento de compaixão pela humanidade sofredora, a felicidade de não ser imortal nem eterno. Desde então viu-se ligado à morte por uma amizade sub-reptícia.<sup>117</sup>

É talvez neste sentido que, para Agamben, o conceito batailleano de acefalidade tornar-se-á crucial na definição teórica da “comunidade negativa”. A privação da cabeça não significaria apenas a supressão da racionalidade, ou a ausência de um chefe ou *capo* (*a-céphale*, “*sans chef*”, “sem um cabeça”, no português), mas a própria auto-exclusão dos membros da comunidade, que só estariam nela presentes a partir de sua decapitação, o *acéphale*, restando apenas a pura experiência, quase vergonhosa, da paixão (*páthos*). Esta experiência será definida no termo *êxtase*. Proveniente de uma tradição mística da qual Bataille posteriormente se distanciará, *ekstasis* representa o paradoxo de que aquele que vivencia a experiência – do êxtase – não está mais no instante em que a experimenta. Em outros termos, falta a si mesmo. O sujeito deveria estar lá onde não pode estar: aí se revelaria, para Bataille, a pura soberania do ser (“*souveraineté de l'être*”) ou a operação soberana.

### **Críticas ao conceito de comunidade negativa**

É possível questionar aqui se Bataille e seus continuadores - como no episódio de Blanchot, em que o narrador, no instante de sua morte, é tomado por uma “compaixão pela humanidade sofredora” -, por mais que se distanciem do quadro de referências da mística cristã, não mantém intacto, mas no polo reverso, o conceito de um *logos* legislador e repressor (antinômico e simultaneamente neutralizador das paixões) presente tanto no estoicismo como no cristianismo. Categoria que dá suporte a uma particular descrição do *páthos* como ultrapassamento, *hybris*, *ekstasis*, etc. Segundo Lebrun,

(...) no fundo, é essa interpretação legislativa do *logos* que nos força a pensar toda paixão como um fator de desvario e deslize e a considerá-la, de roldão, como suspeita e perigosa. Se é necessário pensar o *logos* como uma lei positiva, então os estóicos estão com a verdade: toda a paixão, desde seu despertar, já

---

<sup>117</sup> BLANCHOT, Maurice. O instante de minha morte... p. 210.

infringe a lei que me constitui como um ser razoável, toda as paixões, na sua origem, já me conduzem para fora de mim mesmo.<sup>118</sup>

Parafraseando os conceitos de Peter Sloterdijk, tais pressupostos são também sintomáticos da completa inversão do quadro de representações *timóticas* pagãs (advindos da *timé* nos textos Homéricos) para as representações *eróticas*, inversão operada basicamente pela moderna psicologia - aí influenciada por todo um conjunto de categorias surgidas com o cristianismo: o campo *timótico* – e seus traços de coragem, orgulho, *virtú* mundana, auto-valorização, ira (*mênis*), foi suprimido como *superbia* ou, posteriormente, como sintoma neurótico (os mitos de Narciso e Édipo substituindo as imagens de Aquiles e Ulisses), demarcando-se o momento em que os terapeutas encontrar-se-ão remotamente associados aos moralistas cristãos.<sup>119</sup>

O conceito batailleano de “sujeito soberano” expõe, portanto, esta aporia de um “permanecer lá onde não se está”: o estar “sobre” do que está “sob”. “*Ek-stasis*”, “*ex-cesso*”: para Agamben, mesmo Bataille, em sua tentativa de pensar a comunidade para além dos pressupostos da tradição centrada no sujeito e na identidade, apenas conduz a reflexão para o limite interno, a franja deste sujeito, sua “antinomia constitutiva”.<sup>120</sup> Simultaneamente, usando um argumento já analisado no primeiro capítulo, dirá Agamben, no *Homo sacer I* que

Se o elemento político originário é a vida sacra, torna-se compreensível a este ponto como Bataille tenha podido buscar a figura consumada da soberania na vida colhida na dimensão extrema da morte, do erotismo, do sagrado, do luxo e, ao mesmo tempo, deixar impensado o nexó essencial que a estreita ao poder

<sup>118</sup> LEBRUN, Gérard. O conceito de paixão. In: **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006. p. 387.

<sup>119</sup> SLOTERDIJK, Peter. **Ira e Tempo**. (Trad. Francesco Pelloni). Roma: Meltemi Editore, 2007. pp. 22-26.

<sup>120</sup> Ou nos termos de Jean-Luc Nancy: “El hombre moderno es el hombre cuya *humanitas* ya no es identificable, es ese hombre cuya figura se borra o se ha borrado, como decía Foucault, se confunde con su borradura, que no es más que la consecución de la ausencia de respuesta a la pregunta: ‘que es el hombre?’ (aunque esa ausencia de respuesta es, como saben, la respuesta de Kant a la pregunta). Se borra así el hombre que ya no puede responder a su propia pregunta – o la pregunta de lo propio – el hombre que es en suma exiliado fuera de si mismo, fuera de su humanidad. La radicalización filosófica de esta experiencia se encuentra en un enunciado mayor o matricial del pensamiento de Heidegger, a saber, que lo existente humano, el *Dasein*, es el siendo cuya esencia consiste en la existencia. En la existencia comprendida de tal modo, en la existencia moderna o en este sentido moderno de la existencia, lo que cuenta o lo que más pesa – para decirlo sencilla e burdamente – ya no es el segundo momento de la palabra, ya no es la ‘estancia’ o la ‘instancia’ de la ‘existencia’, ya no es la posición del ser en acto e ya no es la entelequia en el sentido aristotélico, es decir, la realización del ser en su forma final, sino lo que cuenta es el primer momento, es decir, el *ex*: el momento de la salida y del fuera, ese momento que Heidegger subraya escribiendo ‘ek-sistence’ y que, para acabar, ya no es un momento, sino la cosa entera. La existencia ya sólo es ese *ex*.” NANCY, Jean Luc. La existencia exiliada. (Trad. Juan Gabriel López Guix). In: **Archipelago**, nº 26-27, Barcelona, 1996. p. 35.

soberano (...). Em ambos os casos, no sacrifício ritual, assim como no excesso individual, a vida soberana se define para ele através da transgressão instantânea da interdição de matar. Deste modo, Bataille troca imediatamente o corpo político do homem sacro, absolutamente matável e absolutamente insacrificável, que se inscreve na lógica da exceção, pelo prestígio do corpo sacrificial, definido em vez disso pela lógica da transgressão. Se é mérito de Bataille ter trazido, ainda que inconscientemente, à luz o nexos entre vida nua e soberania, a vida para ele permanece inteiramente enfeitada no círculo ambíguo do sacro. Por aquele caminho não era possível outra coisa além da repetição, real ou farsesca, do *bando* soberano e se compreende que Benjamin tenha podido estigmatizar (segundo testemunho de Klossowsky) a pesquisa do grupo de *Acéphale* com a fórmula peremptória: *Vous travaillez pour le fascisme*.<sup>121</sup>

Bataille, fortemente influenciado pelas análises de Marcel Mauss em seu “*Essai sur le don*”, dirá em “A noção de despesa”<sup>122</sup> que o verdadeiro princípio que guia as trocas econômicas não é a poupança, o acúmulo primitivo, mas será o *potlach*, o excesso, a destruição espetacular de riqueza. O gesto soberano é o gesto caprichoso, improdutivo, excessivo. Na hipótese agambeniana, tanto Gilles Deleuze quanto Maurice Blanchot, em suas respectivas leituras do escrito de “*Histoire de la folie*”, de Foucault, tratarão da tentativa das sociedades disciplinadas de rechaçar e encerrar o fora (“*enfermer le dehors*”), lendo-se, à maneira de Bataille, o signo da exceção por intermédio do excesso. Diante de um excesso, a interdição interiorizaria aquilo que a excede, mantendo-se uma relação de interdição e separação. A relação de exceção, dirá Agamben, seria ainda mais complexa. “Aquilo que está fora vem aqui incluído não simplesmente através de uma interdição ou internamento, mas suspendendo a validade do ordenamento, deixando, portanto, que ele se retire da exceção, a abandone.”<sup>123</sup>

Para Agamben, tal antinomia pode ser situada em um ponto ainda mais remoto que os debates sobre a soberania, ela é constitutiva daquela “*gigantomaquia peri tes ousias*” inerente à metafísica ocidental: de um lado, o ser como *eidōs*, ou seja, forma, de outro, o ser como matéria. Um ser pressuposto e um ser exposto na presença, essência *versus* existência. Aristóteles irá pensar esta dicotomia na celeberrima distinção entre, de um lado, *dýnamis*, potência, e de outro, *enérgeia*, o ato. A matéria, representada no polo da potência, é uma pura passividade, *potentia passiva* ou, segundo o filósofo italiano, paixão no sentido de padecimento, passividade - diferentemente do uso vulgar

<sup>121</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*... p. 119-120.

<sup>122</sup> BATAILLE, Georges. A noção de despesa. In: *A parte maldita*. (Trad. Júlio C. Guimarães). Rio de Janeiro: Imago, 1975. pp. 27-44.

<sup>123</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. p. 26.

que atrela potência ao sentido de força ou poder (*potestas*), ou mesmo dos conceitos de potência e matéria da física moderna.

Agamben assinalará que, partir da filosofia de Nietzsche, parte do pensamento moderno, incluindo aí Bataille - e seus continuadores, Blanchot e Nancy -, diante destes dois caminhos ontológicos seguirá, em sua ênfase na experiência da paixão e do excesso, a trilha da potência. “E que esta paixão fosse entendida no sentido de *potentia passiva*, e mais de uma vez Kojève a sublinha, indicando como chave da *Expérience Intérieure* a passagem na qual se diz que ‘l’expérience intérieure est le contraire de l’action’”<sup>124</sup>: nesse sentido, o *quid* da comunidade batailleana, na hipótese de Agamben, ainda seria um paradoxo sobre o sujeito, mantendo intactos os conceitos metafísicos legados pela tradição de pensamento ocidental. Abandona-se a “centralidade” da *enérgeia* para exasperar e levar ao extremo ápice o polo oposto da potência, o puro *páthos*, a potência passiva, o ex-cesso, o êx-tase (etc.) sem se problematizar a fundo o nexos que a vincula ao seu oposto.

Tentando apresentar este dilema ontológico, Agamben traz à discussão outro fragmento do *Peris Psykhês* recorrentemente citado em seus textos, em 417-b2, onde se lê que o vínculo entre potência e ato se dá em um “dom de si a si”: “Nem o ser afetado [*paskhein*] é um termo simples: em um sentido, é uma certa corrupção pelo contrário e, em outro, é antes a conservação [*sôteria*] do ser em potência pelo ser em atualidade, e semelhante à maneira como a potência o é em face de uma certa atualidade.”<sup>125</sup> Para Agamben:

Descrevendo deste modo a natureza mais autêntica da potência, Aristóteles legou, na realidade, à filosofia ocidental o paradigma da soberania. Dado que, à estrutura da potência, que se mantém em relação com o ato precisamente através de seu poder não ser, corresponde aquela do bando soberano, que aplica-se à exceção desaplicando-se. A potência (no seu duplice aspecto e potência de e potência de não) é o modo através do qual o ser se funda *soberanamente*, ou seja, sem nada que o precisa ou determine (*superioren non recognoscens*), senão

<sup>124</sup> AGAMBEN, Giorgio. Bataille e o paradoxo da soberania... p. 93.

<sup>125</sup> ARISTÓTELES. *De anima*... p. 85. Segundo as notas de tradução do trecho em questão, Aristóteles busca esclarecer aqui as duas acepções do termo *paskhein* (ser afetado). Em um sentido, ser afetado é sofrer um tipo de mudança, corrupção (*phthora tis*) por algo de natureza oposta, quando um contrário é substituído por outro. Em outro sentido, ser afetado é uma *sôteria* (salvação, conservação), pela atualidade de uma disposição. Ibidem. pp. 232-233.

o próprio poder não ser. E soberano é aquele ato que se realiza simplesmente retirando a própria potência de não ser, doando-se a si.<sup>126</sup>

## Comunidade e soberania

É inegável que a partir daí a argumentação agambeniana utilize de forma indiferenciada conceitos fortes da tradição ontológica e categorias (quase técnicas) da teoria jurídica. O conceito de potência (*dýnamis*) será relacionado ao conceito jurídico de poder constituinte, enquanto o ato (*enérgeia*) se vinculará ao poder constituído. Transposição arriscada, na medida em que promove um achatamento de diferenças de sentido, que não se deixam reduzir a similitudes puramente terminológicas. O que não impede de se afirmar, e quiçá uma das intenções agambenianas seja realmente esta, que a dissociação entre ontologia e política talvez seja uma das causas desta ter se transformado, no Ocidente, em uma metafísica encarnada, espectral, dissociada em quase todos os sentidos de uma vida não dilacerada.

Ao mesmo tempo, a argumentação de Agamben é reveladora de que a definição da comunidade, em termos modernos, está diretamente impregnada de categorias vindas da teoria jurídica. A comunidade política, para não ser mera multidão de homens dispersos, antes deverá ter uma forma constituída juridicamente: o poder constituinte será analisado como potência inicial, fora do Estado e este, ao menos na teoria clássica do direito constitucional, deve a ele sua origem. O poder constituído, ao contrário, está cerceado na institucionalização estatal, seria secundário na medida em que advém do poder constituinte e, ao menos em tese, a partir dele deve ser regulado (em conceitos benjaminianos, que serão largamente utilizados por Agamben em seu “*Stato di Eccezione*”, tem-se de um lado uma *Gewalt* que põe o direito, de outro uma *Gewalt* que o conserva).

Em última instância, portanto, uma das leituras possíveis do problema formulado por Agamben é o de como desativar este poder constituído enrijecido na gestão, estabilizador e mantenedor de normalidades parcialmente forjadas, a fim de pensar uma política efetivamente “constituinte” ou pura (uma pura *dýnamis*), que deponha a exceção fictícia associada à mera reprodução automática do estado de coisas da política

<sup>126</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. O poder soberano e a vida nua. (Tradução: Henrique Burigo). Belo Horizonte, ed. UFMG, 2002. p. 54.

institucional. Seria o estabelecimento, novamente em termos benjaminianos, de um estado de exceção efetivo (o despertar: ultrapassamento profano de um *mythos* político - representado seja na *Gewalt* instauradora do direito, seja na *Gewalt* mantenedora deste).

Mas é fato que proliferam na tradição dita revolucionária tentativas desesperadas para manter, teórica e faticamente, um poder constituinte que jamais se reduza ao poder constituído, estratégias de que o conceito trotskista e maoísta de “revolução permanente”, ou em sua modulação gramsciana na ideia de hegemonia (mas aí já subrepticamente impregnada por vínculos com o poder constituído) objetivam dar conta. Mais uma vez recaímos na busca por um absoluto (o que Robespierre encontrou em seu conceito de *Legislador Imortal*), ou na *boutade* de Arendt, de uma “fundação da fundação”, problema intrínseco, por exemplo, ao conceito de revolução nos tempos modernos:

As revoluções, mesmo quando não estavam sobrecarregadas com a herança do absolutismo, como no caso da Revolução Americana, ocorriam mesmo assim dentro de uma tradição que se baseava em parte num acontecimento no qual “o Verbo se havia feito carne”, ou seja, num absoluto que havia aparecido no tempo histórico, como uma realidade terrena. Foi devido à natureza terrena deste absoluto que a autoridade como tal se tinha tornado inimaginável sem qualquer espécie de sanção e, como a função das revoluções era a de estabelecer uma nova autoridade, sem o auxílio do costume, do antecedente e da auréola do tempo imemorial, elas apenas podiam por em relevo, com incomparável perspicácia, o velho problema, não do direito e do poder *per se*, mas da fonte do direito que iria atribuir legalidade ao direito positivo, estatuído, e da origem do poder que iria atribuir legitimidade aos poderes existentes. (...) A necessidade de um absoluto manifestou-se de muitos modos diferentes, assumiu diferentes disfarces e encontrou diferentes soluções. Contudo, a sua função, dentro da esfera política, sempre foi a mesma: foi necessária para quebrar dois círculos viciosos, um aparentemente inerente à humana elaboração da lei e o outro inerente à *petitio principii* que assiste a todo novo princípio, ou seja, politicamente falando, à própria fundação da fundação.<sup>127</sup>

Ora, diante de tais reflexões, o que de imediato se visualiza, a partir de Agamben, é a relação quase inseparável entre “poder constituinte e soberania” na tradição ocidental da teoria e filosofia do direito e da filosofia política.<sup>128</sup> Como se a novidade do poder constituinte só pudesse ser mantida ao preço de uma *potestas* corporificada em violência institucionalizada (via aparato estatal) e

<sup>127</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a revolução**. (Trad. I. Morais). Lisboa: Relógio D'Água, 2001. pp. 197-198.

<sup>128</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**... p. 49.

estritamente mantenedora do direito, que inevitavelmente exigirá o monopólio da decisão, nos exatos moldes do pensamento hobbesiano e schmittiano.

Esta vinculação estrita entre poder constituinte e soberania fica explícita no fato de que, analisando-se a tradição das revoluções modernas, nada é mais urgente para o movimento revolucionário (ou outra instância que se proclame como tal) do que, nas palavras de Lebrun, “instaurar uma nova soberania, muitas vezes ainda menos amena do que a recém-destruída.”<sup>129</sup>

O conceito de comunidade negativa batailleano nada mais fará do que ainda manter intactos os pressupostos básicos da filosofia política hobbesiana - e seu pano de fundo atomista -, que são negativos de forma extremamente próxima aos propugnados pelo filósofo francês e seus continuadores neste debate (Nancy e Blanchot).

Se apócrifo ou verídico, quiçá a efetiva razão por trás da advertência benjaminiana “*Vous travaillez pour le fascisme!*” está no fato de Bataille continuamente estetizar a experiência política, característica que Benjamin impinge ao fascismo em seu ensaio “A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica”, de 1935.<sup>130</sup>

Guiando-se ponto por ponto na chave da estetização do político, ao mesmo tempo na substituição da *timé* pelo *páthos*, Bataille não supera questões muito pontuais que já estão postas no séc. XVII, um debate que teve como resultado final a canônica

<sup>129</sup> LEBRUN, Gérard. **O que é o poder?** São Paulo, Brasiliense, 1983. p. 36.

<sup>130</sup> “Na época de Homero, a humanidade oferecia-se em espetáculos aos deuses olímpicos; agora ela se transforma em obstáculo para si mesma. Sua auto-alienação atingiu o ponto que lhe permite viver sua própria destruição como um prazer estético de primeira ordem. *Eis a estetização da política, como a prática o fascismo. O comunismo responde com a politização da arte.*” BENJAMIN, Walter. A obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica (primeira versão. In: **Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura.** (Tradução Sérgio P. Rouanet). 7.ed. São Paulo : Brasiliense, 1994. Este ensaio de Benjamin possui uma primeira versão manuscrita, escrita entre 1934 e 1935, seguida de uma edição impressa, a única que Benjamin viu publicada em sua vida, de 1936. Esta versão foi publicada em uma tradução francesa feita por Klossowsky, que sofreu, por pressões de membros do Instituto de Pesquisa Social, inúmeras modificações. Nesta versão, onde Benjamin propõe a famosa *boutade* de que, diante da estetização da política operada pelo fascismo, o comunismo deveria responder com a politização da arte, Pierre Klossowski traduzirá “comunismo” por “forças construtivas da humanidade” (nada mais avesso aos conceitos benjaminianos: o termo “progressista” “forças construtivas da humanidade” poderia incluir até mesmo a social-democracia europeia tão criticada por Benjamin!), além de outras adulterações pontuais. Usando-se uma outra conjectura, diante de tais atos torna-se completamente inteligível a admoestação de Benjamin a Klossowsky (que, se não “trabalhou para o fascismo” ao “suavizar” conceitos importantes de um crítico crítico, principalmente diante do contexto alarmente da ascensão nazi pós 1933 na Alemanha, agiu com, no mínimo, má fé ao ceder às pressões de censura). A última versão, considerada canônica, da “Obra de arte na era de sua reprodutibilidade técnica” data de 37-38, sendo também citada como versão de 39. Cf. MONTELEONE, Jorge. Iluminaciones sobre un arte nuevo. In: BENJAMIN, Walter. **La obra de arte en la era de su reproducción técnica.** (Coord. Daniel Link; trad. Silvia Fehrmann). Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2011. pp. 65-66.

fórmula hobbesiana, sustentáculo inclusive das modernas democracias de massa do séc. XXI: “*Auctoritas non veritas facit legem*”.

Este brocardo, que poderia facilmente se apresentar como um fragmento-síntese da experiência jurídico-política ocidental, atesta que o problema moderno da *koinônia*, nos antípodas do aparato conceitual e cultural da antiguidade grega e romana, só pôde partir da constatação de uma dissolução radical e irretornável de toda e qualquer comunidade instaurada a partir de si mesma, ou seja, de forma imanente, comum e intrínseca - tal como a resposta aristotélica de que o homem é, em sua natureza, um *zoon politikon*. A partir de então, por problemáticas históricas concretas e deslocamentos conceituais que acompanham estruturalmente o estabelecimento do capitalismo na Europa ocidental,<sup>131</sup> passa-se a entender unanimemente que apenas através de uma *potestas* fundada no monopólio soberano da violência, em outros termos, em poder de vida e morte institucionalizado e territorializado espacialmente, seja possível manter “indivíduos” atomizados reunidos em um “corpo político”. Como fazer de uma multidão de homens dispersos e despolitizados uma comunidade política, este é o problema básico não só da filosofia de um Maquiavel ou do próprio Hobbes, mas de racionalistas como Kant e até mesmo, ainda que de forma latente, do pensamento contemporâneo sobre a política, na medida em que este também se coloca como legatário de uma interpenetração um tanto obscura de conceitos jurídicos, teológicos e políticos, como são, respectivamente, os conceitos de autoridade, soberania e comunidade.

Em outros termos, o deslocamento do poder para a *auctoritas* está fundado em uma negatividade radical: na impossibilidade, fática e conceitual, de toda e qualquer

---

<sup>131</sup> “Sob que pressão se produziu esta mutação do poder? O que ocorreu? Certas obras históricas, como uma recente, do inglês Perry Anderson (“*Lineages of the Absolutist State*”) mostram-nos, antes de mais nada, como tal questão é complexa. Que tenha sido essencialmente econômica a motivação desta transformação política, é o que poucos historiadores negam. Mas quer isso dizer que o absolutismo limitou-se a responder às necessidades do capital mercantil e manufatureiro? Não terá sido, antes, uma readequação do aparelho feudal, em função de condições novas? O que parece inegável é que, desde o fim da Idade Média, o desenvolvimento da tecnologia comercial e das transações era pouco compatível com o fracionamento dos poderes locais. É no fim do Século XIV que nasce um complexo institucional dotado de poder próprio (os primeiros exércitos profissionais aparecem no final do Século XIII), encarregado de garantir a segurança e a justiça, e que se arroga o monopólio da determinação dos direitos e deveres de cada um. A partir do Século XVI, o paralelismo entre os dois tipos de mutação – política ou econômica torna-se nítido (...). Haverá, entre estas duas séries, uma relação de causalidade ou, simplesmente, de concomitância? A este respeito, podemos apenas referir-nos às análises, prudentíssimas, de Perry Anderson. Embora empregue conceitos marxistas, Anderson não nos permite afirmar sem mais que o absolutismo é o produto da ascensão do capitalismo. Melhor será dizermos que esta ascensão do capitalismo foi, geralmente (veremos que devem fazer-se algumas reservas), favorecida pela consolidação do absolutismo.” LEBRUN, Gérard. **O que é o poder?** ... pp. 30-31.

comunidade natural e na elisão de todos os planos de imanência que pudessem justificar o estar-junto. É uma resposta política metafísica para o problema de uma comunidade sem pressupostos – esvaziada de imanência. Tanto Hobbes quanto Bataille, politicamente podem ser situados, apesar das diferenças abissais entre ambos, como anti-aristotélicos, colocando-se na diluição absoluta das categorias políticas clássicas legadas pela antiguidade greco-romana.

Segurança e possibilidade de gozar ao máximo, em paz, de todas as “comodidades da vida”, são estes os dois objetivos que os homens perseguem quando abandonam o estado de natureza e se tornam cidadãos. A respeito, Rousseau não dirá coisa diferente de Hobbes: “Qual é o fim da associação política? É a conservação e prosperidade dos seus membros.” (*Contrato Social*, livro III, cap. 9). Ora, tais fórmulas destroem completamente a concepção antiga da *Pólis*. Não é verdade, dizia Aristóteles, que as associações políticas sejam motivadas exclusivamente pela satisfação de interesses materiais: “mesmo quando não precisam da ajuda dos outros, os homens continuam desejando viver em sociedade” (*Política*, livro III, cap. 6). “A primeira causa de associação dos homens é menos a sua fraqueza do que um instinto de sociabilidade inato em todos” (Cícero, *De República*). Uma cidade digna de seu nome só poderá existir, portanto, tendo em vista cumprir o bem – e deveremos negar o nome de “cidade” a toda associação formada com o fim de uma aliança defensiva ou, ainda, para favorecer as trocas ou “impedir as injustiças recíprocas”. Os homens que formam a cidade “não concluem uma mera aliança defensiva contra toda injustiça” (Aristóteles, *Política*, livro III). Hobbes, leitor dos gregos, fez questão de ser o anti-Aristóteles.<sup>132</sup>

Porém, ao contrário de Hobbes, a filosofia “política” de Bataille é sintomática de um tempo em que o conceito político é pensado cada vez mais na instância de uma especulação asseptizada de conflitos fundamentais. Nada mais que um conjunto sofisticado de formulações (em Bataille, já anunciadoras talvez de um “decadentismo pós-moderno”, que no presente se tornou uma vulgata) para uma “política indigente de qualquer problemática política”.

Acompanhando de perto a sugestão de Michel Foucault, talvez seja preciso inverter a famosa *boutade* de Carl Von Clausewitz (1832) para entender a problemática “política” moderna: *não, não é a guerra a continuação da política por outros meios, mas a política é a continuação da guerra por outros meios.*<sup>133</sup> Ou seja, passa-se a entender que no início da convivência humana, como seu pressuposto básico, não está

<sup>132</sup> LEBRUN, Gérard. **O que é o poder?** São Paulo, Brasiliense, 1983. p. 13.

<sup>133</sup> FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade.** (Trad. Maria E. Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 22.

mais uma harmonia natural garantida pelo equilíbrio do *kosmos* (a pretensa proximidade entre *physis* e *nomos* no pensamento grego antigo, ou desejo natural de viver em *koinônia*, tal como propôs Aristóteles), tampouco a *agon* dirimida pelo discurso no período clássico, mas um conflito violento incontornável. O Estado, em si, é esta anti-desordem (em si portadora de uma *potestas* também anômica e irracional, a violência), uma máquina de guerra estabelecida para por termo à “guerra de todos contra todos” (“*omni bellum omni*”) tal como prevista no estado de natureza hobbesiano. Segundo Andrea Cavalletti:

A luta pelo poder, o apetite natural do homem como tal, é um excesso, um mais que a segurança, e a condição de segurança é um grau a menos da sucessiva ação violenta. É somente na sua mais arriscada superação, portanto, que um ato de violência aparece como uma segurança recém atingida, enquanto somente a partir dessa última a violência revela-se então excessiva e mais perigosa: no jogo da reflexão, uma depende da outra. Por isso somente a morte, como tentativa de superação última, necessária e fatal, coloca fim na luta pelo poder; essa acontece no ponto em que um ato de conquista violenta não pode mais ser ultrapassado para inverter-se por sua vez em segurança, ou seja, no ponto em que a segurança e a sua superação se mostram totalmente idênticas, em que, no fundo, aparece aquilo que devia assim aparecer: que só há segurança na sua violação, que há uma segurança que não admite excessos (que não havia, portanto, uma segurança *tout court*), que as duas tendências eram, desde o início, apenas uma. Todo esforço de conquista procura, desse modo, sua orgulhosa auto-reflexão, a apreensão da violência mesma, sua conservação como estado civil ou segurança, e, pelo mesmo motivo, também sua contínua superação exatamente em nome do estado. Não somente a aquisição, mas a conservação da segurança é um progressivo ato de violência, o qual terminará somente no último, verdadeiro, espelhar-se com a morte. O próprio lugar comum da segurança como capacidade de opor uma força adequada e desencorajar uma eventual ameaça inimiga, melhor dizendo, a teoria da dissuasão em todas as suas formas, é um produto da máquina hobbesiana, do seu movimento interno, no qual luta e proteção se alimentam reciprocamente. O exercício da soberania consistirá, portanto, na capacidade de oscilar entre os dois polos, no jogar ao mesmo tempo auto-conservação e arriscada conquista, medo e segurança, no projetar uma como aparência mitológica da outra.<sup>134</sup>

Que a dissociação e atomização no pensamento de Thomas Hobbes já seja sintomática, no séc. XVII, da centralidade da *societas* como esfera privilegiada que dilui a especificidade do espaço privado e público no ocidente (uma espécie de debate recorrente, no séc. XIX, na filosofia e sociologia alemãs, sintetizado por Ferdinand Tönnies na distinção entre *Gemeinschaft* e *Gesellschaft*), substituindo paulatinamente o

<sup>134</sup> CAVALLETTI, Andrea. **La Città Biopolitica**. Mitologie della sicurezza. Milão: Bruno Mondadori, 2005. pp. 58-60. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko.

conceito de grego de *koinônia*, é o que não passará despercebido por uma antropologia política consequente. Para Lebrun:

É significativo que Santo Tomás não repita Aristóteles: “O homem é um animal político”, mas diga: “O homem é um animal social”. Ora, a *societas* não é a cidade: é um conjunto de atividades que não têm por objetivo o bem comum, e que apenas precisam exercer-se no quadro da paz. É neste ponto remoto que principia a nossa modernidade: quando a comunidade não mais é entendida como congregação de homens que são diretamente encarregados de zelar pelo funcionamento do Todo, mas como uma congregação de homens (*societas*), a quem seus próprios afazeres ocupam demais para que possam dedicar-se aos interesses do Todo, e que, por isso, devem ser protegidos pela instância política, em vez de participarem dela.<sup>135</sup>

Ou seja, o marco das formulações conceituais da modernidade política se dá, utilizando uma argumentação muito comum nos debates da teoria moderna do Estado, justamente no título dos referenciais do conceito de “comunidade” – suprimindo mesmo os ecos desta que ainda acompanhavam a Idade Média e suas corporações artesanais – e na paulatina emergência da “sociedade”, aquilo que os contemporâneos aglutinarão de maneira difusa na categoria do “mercado” (ao ponto, talvez, de uma das grandes questões colocadas às ciências humanas e à filosofia do presente seja esta: o que é o mercado?<sup>136</sup> Retirando este grande mito da seara exclusiva dos tecnocratas e economistas de plantão). Que o conceito de soberania seja inseparável da economia capitalista, ou traga as condições de estabilidade necessárias ao seu estabelecimento territorial, por mais que se neguem as análises pseudo-marxistas do determinismo estrutural do político ao econômico, é uma tese que ainda hoje não deixa de ser, para usar de uma terminologia lacaniana, denegada pela filosofia contemporânea. Que este vínculo esteja permeado e mantido concretamente por sutilezas metafísicas, mitológicas e teológicas (“O capitalismo como religião” é o título de um dos ensaios mais elusivos de Benjamin) é uma aporia ainda muito longe de ser solucionada.

---

<sup>135</sup> LEBRUN, Gérard. **O que é o poder?** ... p. 38.

<sup>136</sup> Testemunha curiosamente a crucial metamorfose de conceitos clássico no mundo moderno que “mercado” seja um tradução vulgar para o termo latino “foro”, que anteriormente significava os espaços públicos da cidade de Roma.

### A comunidade no pensamento agambeniano

Esta diferença de marcos teóricos não deixa de acompanhar a própria filosofia política agambeniana, expondo uma nítida mudança de ênfase em suas atenções. No fim da década de 80, quando Agamben esboçará uma definição de seu conceito de “comunidade”, no conjunto de ensaios reunidos em “*La comunità che viene*”, é a categoria do Qualquer (*quodlibet*) que será problematizada. O *Qualquer*, segundo o filósofo, não supõe sua “singularidade na sua indiferença em relação a uma propriedade comum (...), mas apenas no seu ser *tal qual é*.” Esta forma de singularidade libertar-se-ia, segundo Agamben, do falso dilema entre o “caráter inefável do indivíduo e a inteligibilidade do universal.” Aqui o caráter puramente exemplar e *epifânico* desta comunidade: formada por singulares que se expõem enquanto singulares. O singular, *ser-qual*, é tomado independentemente de suas propriedades particulares que o incluiriam em um determinado conjunto ou classe.<sup>137</sup> Comunidade formada por singularidades não identitárias ou, como dirá Peter Pelbart, pelo “compartilhamento de uma separação dada pela singularidade.”<sup>138</sup>

Tais formulações ainda guardam ecos da influência batailleana em Agamben. Aqui ainda está em questão o problema do nexa, ou do pertencimento, dito “comunitário” ou relacional e sua crítica. Em paralelo a uma comunidade que teria como fundamento tão-somente a negatividade absoluta da morte, como em Bataille, Agamben propõe uma comunidade de singulares *quaisquer*, não identitária, ligada apenas em sua impropriedade, na ausência de pressupostos e projetos comuns, na constatação de que “o homem não é nem terá de ser ou de realizar nenhuma essência, nenhuma vocação histórica ou espiritual, nenhum destino biológico”.<sup>139</sup>

Em “Homo sacer I”, de 1995, o tema da comunidade como problema político fulcral é simplesmente abandonado. Uma das teses conclusivas do primeiro volume é a de que “a relação política originária é o *bando* (o estado de exceção como zona de

<sup>137</sup> AGAMBEN, Giorgio. **A Comunidade que vem...** pp.11-12.

<sup>138</sup> PELBART, Peter Pál. **Vida capital...** p. 141.

<sup>139</sup> AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem...** p. 38.

indistinção entre externo e interno, exclusão e inclusão)”.<sup>140</sup> Novamente são criticadas todas as “teorias de origem contratual” ou “identitárias” para análise do poder político. A impossibilidade de um fundamento ao vínculo político não abre espaço, todavia, como em “A comunidade que vem”, para uma apologia de tal negatividade, na conclusão estupefata e laudatória de que o poder político no ocidente esteja ancorado na mais completa ausência de pressupostos. O problema básico que se colocará, para Agamben, é ultrapassar este nihilismo: como, justamente neste vazio, nesta zona de indistinção entre interno e externo, pertencimento ou não pertencimento, estariam assentados os pressupostos básicos da soberania.

É perceptível que esta tese conclusiva está assentada em certo nivelamento entre as chamadas teorias contratualistas (recorrentes do séc. XVII ao fim do séc. XVIII) e as propostas de um nexo de pertencimento baseado em um princípio identitário (seja ele nacional, religioso, etc.), típicas dos nacionalismos do séc. XIX e XX. Para além destas, como um nódulo ainda impensado nos fundamentos da política moderno, restaria o problema da soberania.

Na hipótese agambeniana, a exigência benjaminiana “de que não trabalhem em nenhuma hipótese para o fascismo” repercute na urgência, também levantada quando da exposição sobre as formas-de-vida, de pensar politicamente sem o corrimão do conceito de soberania. Esta interpretação, apesar de discutível, será importante na estratégia de seus argumentos. Em Agamben, tal admoestação ressoará na pergunta, instilada pelas aporias da soberania batailleana, por uma potência emancipada de toda e qualquer ideia de ato ou funcionalização (emergindo aí conceitos-chave em que assentará toda a sua filosofia, como o “preferiria não” do Bartleby melvilleano<sup>141</sup>, e o

---

<sup>140</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 187.

<sup>141</sup> “Só então uma potência que tanto pode a potência como a impotência é, então, a potência suprema. Se toda potência é simultaneamente potência de ser e potência de não ser, a passagem ao ato só pode acontecer transportando (Aristóteles diz “salvando”) no ato a própria potência de não ser. Isso significa necessariamente que, se é próprio de todo pianista tocar e não tocar, Glenn Gould é, no entanto, o único que pode não tocar, e aplicando a sua potência não apenas ao ato, mas a sua própria impotência, toca, por assim dizer, com a sua potência de não tocar. Face à habilidade, que simplesmente nega e abandona a própria potência de não tocar, a mestria conserva e exerce no ato não a sua potência de tocar (é esta a posição da ironia, que afirma a superioridade da potência positiva sobre o ato), mas a de não tocar. Em *De Anima*, Aristóteles anunciou sem meios-terminos esta teoria, precisamente a propósito do tema supremo da metafísica. Se o pensamento fosse, de fato, apenas potência de pensar este ou aquele inteligível, então – argumenta Aristóteles – ele desapareceria desde logo no ato e ficaria necessariamente inferior ao próprio objeto; mas o pensamento é, na sua essência, potência pura, isto é, também potência de não pensar e, como tal, como intelecto possível ou material é comparado pelo filósofo a uma pequena tábua de escrever na qual nada está escrito (é a célebre imagem que os tradutores latinos nos restituem com a expressão *tabula rasa*, ainda que, como observavam os antigos comentadores, se devesse falar antes de *rasum*

meio-sem-fim benjaminiano, protótipo de sua aposta no uso e na profanação, etc.), e um poder constituinte absolutamente independente de uma relação de *bando* com um poder constituído. Todavia:

Não basta, de fato, que o poder constituinte não se esgote nunca em poder constituído, até mesmo o poder soberano pode manter-se indefinidamente como tal, sem nunca passar ao ato (o provocador é justamente aquele que procura obrigar-se a traduzir-se em atos). Seria preciso, preferivelmente, pensar a existência da potência sem nenhuma relação com o ser em ato – nem ao menos na forma extrema do *bando* e da potência de não ser, e o ato não mais como cumprimento ou manifestação da potência – nem ao menos na forma de um doar de si e de um deixar ser. Isto implicaria, porém, nada menos que pensar a ontologia e a política além de toda a figura da relação, seja até mesmo daquela relação limite que é o *bando* soberano; mas é justamente o que muitos hoje não estão dispostos a fazer por preço algum.<sup>142</sup>

É certo que a potência pura de Agamben está envolta em uma grande penumbra conceitual. Talvez não a solução do enigma - se é que realmente seja passível de resposta - mas um desanuviar do terreno para melhor situar este problema, conectando-o diretamente com a problemática da própria filosofia política contemporânea em seu autoproclamado “retorno” à ontologia (não apenas Deleuze, o mais consequente e admirável de todos, mas também nos celebrizados Negri, Nancy, Sloterdijk, Badiou, Laclau, Žižek, para ficar em apenas alguns exemplos heteróclitos), exigiria outras problematizações intermináveis.

Para pensar a problemática da soberania, que se imiscui, tal como este estranho e inoportuno sexto elemento exterior do conto de Kafka, na questão da comunidade, seria preciso analisá-la, segundo Agamben, com o conceito de exceção. A exceção, para o filósofo italiano, é a própria “estrutura da soberania.”<sup>143</sup> Neste ponto preciso é possível visualizar não apenas um paulatino abandono de conceitos até então fortes da tradição

---

tabulae, isto é, da camada de cera que reveste a tábua e que o estilete risca. É graças a esta potência de não pensar que o pensamento pode virar-se para si próprio (para a sua própria potência) e ser, no seu auge, pensamento do pensamento. Neste caso, o que ele pensa, no entanto, não é um objeto, um ser-em-ato, mas essa camada de cera, o *rasum tabulae*, que não é mais do que sua própria passividade a sua pura potência (de não pensar): na potência que se pensa a si própria, ação e paixão identificam-se e a tábua de escrever escreve-se por si ou, antes, escreve a sua própria passividade. O ato perfeito da escrita não provém de uma potência de escrever, mas de uma impotência que se vira para si própria e, deste modo, realiza-se a si como ato puro (a que Aristóteles chama de intelecto agente). Por isso, na tradição árabe, o intelecto agente tem a forma de um anjo, cujo nome é *Qalam, Penna*, e cujo lugar é uma potência imperscrutável. *Batleby*, isto é, um escrivão que não deixa simplesmente de escrever, mas “prefere não”, é a figura extrema desse anjo, que não escreve outra coisa do que sua potência de não escrever.”

AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem...** pp. 34-35.

<sup>142</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer...** pp. 54-55.

<sup>143</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo Sacer...** p. 35.

de pensamento político ocidental, mas uma espécie de escovação à contrapelo destes na perspectiva de uma interpretação radical e muito particular da condição contemporânea.<sup>144</sup>

Talvez não seja adequado afirmar que Agamben tenha, sem mais, abandonado a categoria da singularidade formulada em “A comunidade que vem”. Trata-se, talvez, de uma sutil mudança metodológica. Ao invés da singularidade servir de critério para a definição do sujeito “político” e da forma de comunidade a ele correspondente - o singular qualquer, o *Bloom*, como na definição do *Tiqqun* então aproveitada pelo filósofo italiano, como “último homem, homem da rua, homem dos loucos, homem de massa, homem massa”,<sup>145</sup> em sua irremediável solidão em meio à multidão – passamos a perceber a presença, em textos posteriores como “*Profanazioni*”, de 2005, não do ser singular, mas o “ser especial”, como uma categoria agora “ontológica”. A “espécie”, e não a singularidade, pondo em indeterminação absoluta as divisões estanques do político, do ontológico e do estético. Para Agamben,

especial é o ser cuja essência coincide com seu dar-se a ver, com sua espécie. O ser especial é absolutamente insubstancial. Ele não tem um lugar próprio, mas acontece a um sujeito, e está nele como um *habitus* ou modo de ser, assim como a imagem está no espelho. A espécie de cada coisa é sua visibilidade, a sua pura inteligibilidade. Especial é o ser que coincide com o fato de se tornar visível, com sua própria revelação.<sup>146</sup>

Permanece vacante na filosofia de Agamben o problema da própria relação entre ontologia e política. Será possível contrabandear categorias de uma a outra, mesmo na tese de que tal divisão sempre encobriu paradoxos metafísicos, sem negar o estatuto histórico-conceitual de ambas? A que ponto os conceitos transplantados da ontologia (como *potência*, *inteligibilidade*, *essência*, *forma*), ao serem remanejados para debates muito específicos do circuito das “questões políticas mundanas”, não perdem sua

---

<sup>144</sup> Agamben será aqui diretamente influenciado pelo pensamento foucaultiano, ao propor que as aporias da reflexão política contemporânea não serão mais aquelas da *pólis* grega ou da *cive* romana, mas da *população* (em seu sentido biopolítico) uniformizada em massa e objeto das mais diversas técnicas de controle (punitivo, disciplinar e de segurança, para usar das categorias foucaultianas) e de “gestões” sobre a pura vida biológica enquanto tal. “O desenvolvimento, a partir da segunda metade do século XVIII daquilo que foi chamado *Medizinische Polizei*, *Hygiène publique*, *social medecine*, deve ser reinscrito nos quadros de uma ‘biopolítica’, que tende a tratar a ‘população’ com um conjunto de seres vivos e coexistentes, que apresentem traços biológicos e patológicos particulares, e que, por conseguinte, dizem respeito a técnicas e saberes específicos. E a própria ‘biopolítica’ deve ser compreendida a partir de um tema desenvolvido desde o séc. XVII: a gestão das forças estatais.” FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população**. (Trad. Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2008. p. 494.

<sup>145</sup> TIQQUN. **Théorie du Bloom**. Paris: La Fabrique ed., 2000. pp. 16-17.

<sup>146</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Profanações**. (Tradução Selvino Assman). São Paulo: Boitempo, 2007. p. 52.

densidade e precisão histórica, tornando-se palavras de ordem de cunho pseudo-analítico que impediriam até mesmo uma confrontação teórica efetiva?

Um exemplo pode ser tomado da própria definição agambeniana de soberania, exposta no *Homo sacer* I: a soberania não seria nem um conceito exclusivamente político, nem uma categoria exclusivamente jurídica, nem uma potência externa ao direito, tampouco ápice do ordenamento jurídico. É uma “estrutura originária” de inclusão do vivente na política e no direito.<sup>147</sup> E, sendo a exceção a “estrutura desta estrutura” que é a soberania, esta relação está baseada no *bando*. Aqui novamente Aristóteles é quem vem responder (ou socorrer) por Agamben. Dirá o filósofo italiano que *bando*, este conceito extraído do direito germânico arcaico, designando tanto a “exclusão da comunidade quanto o comando e a insígnia do soberano”, seria uma potência, “no sentido próprio da *dýnamis aristotélica*, que é sempre também *dýnamis mè energeîn*, potência de não passar ao ato”, “da lei em manter-se na própria privação, no aplicar desaplicando-se.”<sup>148</sup>

O conceito de *bando* porta uma ambiguidade incontornável que se mantém, contudo, na obra de Agamben. Pois, apesar deste ser um dos conceitos estruturantes de sua filosofia política, em poucos momentos é definido. Agamben dirá que o termo *bando* evidencia-se em uma extração do direito germânico antigo, designando tanto a exclusão da comunidade – o abandono, o banimento – quanto a insígnia do soberano.<sup>149</sup> O termo *der Bann*, no léxico alemão moderno, é plurívoco: pode designar tanto a proscrição (no sentido de banimento ou degredo político), quanto um interdito, uma proibição, mas também um sortilégio ou encantamento. Em um sentido mais figurado, pode designar a própria aparência – o mais político dos conceitos legados pela tradição grega, *phainomena*. Isso ressoa ao fim da Teoria Estética de Adorno, em passagem citada por Agamben em “*Il tempo che resta*”, quando o filósofo alemão define a beleza como “*der Bann über den Bann*”, “*L’incantesimo dell’incantesimo*” – na tradução de Agamben; passagem que é traduzida na edição ianque por “*the spell over spells*.”<sup>150</sup>

<sup>147</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 35.

<sup>148</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 36.

<sup>149</sup> Ibidem, Idem.

<sup>150</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta*... p. 39. ADORNO, Theodor W. *Aesthetic Theory*. (Trad. Robert Hullot-Kentor). Nova York: Continuum Impacts, 1970. p. 62.

Não obstante, o bando se apresenta, em Agamben, como um conceito ontológico estritamente formal e negativo, “pura forma da relação”:

O *bando* é uma forma da relação. Mas de que relação propriamente se trata, a partir do momento em que ele não possui nenhum conteúdo positivo, e os termos da relação parecem excluir-se (e, ao mesmo tempo, incluir-se) mutuamente? Qual a forma da lei que nele se exprime? O *bando* é a pura forma do referir-se a alguma coisa em geral, isto é, a simples colocação de uma relação com o irrelato. Neste sentido, ele se identifica com a forma limite da relação. Uma crítica do *bando* deverá então necessariamente pôr em questão a própria forma da relação e se perguntar se o fato político não seria por acaso pensável além da relação, ou seja, não na forma de um relacionamento.<sup>151</sup>

O *bando* guardaria uma equivalência estrutural com a linguagem (“pura colocação de uma relação com o irrelato”), problema que será aprofundado no *Homo sacer* II. Mas aqui novamente os conceitos são lançados para dimensões que ultrapassam a esfera da imanência política, tendo sua “resolução” enclausurada em verdadeiros enigmas lógicos da Esfinge. Pensando a política não como conceito *a priori*, mas como evento político circunscrito a *relações mundanas*, que implicações “comuns” pode gerar a filosofia/o pensamento ao questionar a “própria forma da relação”, ou seja, superar os próprios limites da ontologia, “abolir a forma do relacionamento”, etc.? Antes de se ler a *Política* à luz da *Metafísica*, para aludir aos famosos tratados aristotélicos, não haveria antes a necessidade de uma problematização prévia sobre os estatutos “próprios” da “filosofia” e da “política”, tal como pensados em nossa tradição? Do contrário, lendo sem mais a problemática política à luz de metáforas ontológicas, mais uma vez tenderemos a ratificar a tese platônica, quando o filósofo se reportava ao estatuto dos discursos humanos no Fedro, afirmando que também a política e os assuntos humanos profanos não são nada além de um jogo (*paidiá*) ou divertimento insensato que não deveríamos levar muito a sério.

Será possível discutir a problemática contemporânea da soberania sem se levantar a fundo a questão dos implementos tecnológicos de violência que, nas últimas décadas, vêm assumindo um inegável protagonismo na implementação das estratégias dos grandes Estados, alterando inclusive a figura clássica da guerra? Como analisar “estruturalmente” o poder político ocidental sem levar em conta a crise de legitimidade atravessada por este, crise em muito causada por *débâcles* que ultrapassam em muito a estrita dimensão dos conceitos puramente políticos? Questões que nos reportam ao

---

<sup>151</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer*... p. 36.

próprio significado do agir político no mundo contemporâneo, quando o próprio mundo comum (no sentido de *koinon*) está longe de ser um conceito assentado em nossa residual experiência. Situação contemporânea que assiste à manutenção imperiosa e policial da soberania dos grandes Estados com a concomitante impotência política das grandes massas, contingência que lembra um infernal encantamento que nos permitiria:

(...) fazer o “impossível”, sob a condição de que percamos a capacidade de fazer o possível; que nos permite realizar façanhas fantasticamente extraordinárias, sob a condição de não mais sermos capazes de atender adequadamente às nossas necessidades cotidianas. Se o poder tem algo a ver com o *queremos-e-podemos*, enquanto distinto do mero nós-podemos, então temos de admitir que nosso poder se tornou impotente.<sup>152</sup>

Nestes enigmas cujas “resoluções” (se é que realmente a filosofia precise de resoluções) são continuamente lançadas para debates puramente formais, Agamben opera aqui como o famoso Barão de Münchhausen que, para tentar sair do lodaçal em que se meteu, retira a si mesmo e a seu cavalo apenas levantando os cabelos.

### A questão judaica

O debate sobre a comunidade talvez exija uma análise das implicações conceituais do enigmático conto kafkiano colocado como epígrafe deste capítulo. Kafka, antes de iniciar a apresentação de cenário e situações em uma exposição sintética e vertiginosa, típica de sua escrita, intitula seu pequeno conto de “Comunidade”. Em nenhum momento, contudo, reporta-se a uma comunidade específica na narrativa. Kafka tratará antes de um “estar-junto” (um círculo de cinco pessoas, “nós cinco também não nos conhecíamos antes e, se quiserem, ainda agora não nos conhecemos um ao outro”) que a todo instante repele um sexto elemento, inclusive com gestos hostis. O intruso, porém, sempre retorna. Um trecho crucial do conto tenta analisar esta paradoxal “conexão” entre os cinco personagens:

Além do mais somos cinco e não queremos ser seis. E se é que este estar junto constante tem algum sentido, para nós cinco não tem, mas agora já estamos reunidos e vamos ficar assim; não queremos, porém, uma união justamente com base nas nossas experiências. Mas como é possível tornar isso claro ao

---

<sup>152</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**. (Trad. André Duarte). Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. p. 107.

sexto? Longas explicações significariam, em nosso círculo, quase uma acolhida, por isso preferimos não explicar nada e não o acolhemos.<sup>153</sup>

O que de imediato se percebe é a indisposição deste pequeno “agrupamento” de formar uma comunidade, o estar-junto não tem um sentido para além do mero permanecer e “explicações significariam quase uma acolhida deste membro indesejado”. Tal sexto elemento, ente autônomo perante os demais, porém os interpelando, assediando-os continuamente, não seria, quiçá, o próprio princípio de comunidade elencado no título?

O problema da comunidade adquire uma dramaticidade que atravessa boa parte da escrita kafkiana, ilustrativa de uma geração que viveu a chamada questão judaica do fim do séc. XIX às primeiras décadas do séc. XX. Em uma famosa carta a Max Brod, Kafka fala de “três impossibilidades” que permeiam sua vida: a impossibilidade de não escrever, a impossibilidade de escrever em alemão – que considerava uma espécie de “usurpação de uma propriedade alheia” e a impossibilidade de escrever diferente, ou mesmo de escrever enquanto tal. Hannah Arendt lembra da obstinação com que Kafka tenta convencer a irmã para que o sobrinho seja matriculado em um internato, “de forma a protegê-lo da mentalidade especial que é particularmente virulenta entre os judeus ricos de Praga e que não se consegue manter distante das crianças (...), essa mentalidade mesquinha, suja, velhaca”. Segundo Arendt,

O que aí estava envolvido, então, era o que desde os anos 1870 ou 1880 fora chamado de a questão judaica, e só existia daquela forma na Europa central de língua alemã daquelas décadas. Esta questão foi, por assim dizer, lavada pela catástrofe do povo judeu europeu e está justamente esquecida, embora ainda se encontre ocasionalmente na linguagem da geração mais antiga de sionistas alemães cujos hábitos de pensamento derivam das primeiras décadas do século. Ademais, nunca foi senão uma preocupação da *intelligentsia* judaica e não teve nenhuma significação para a maioria do povo judeu da Europa central. Para os intelectuais, contudo, ela tinha grande importância, pois seu próprio judaísmo, que dificilmente desempenhava algum papel em seu espaço espiritual, determinava extraordinariamente sua vida social e, portanto, apresentava-se a eles como uma questão moral de primeira ordem. Sob essa forma moral, a questão judaica marcou, segundo as palavras de Kafka, a ‘terrível condição interior destas gerações.’<sup>154</sup>

A “questão judaica”, que marcou não só a geração de Kafka, mas também a infância e juventude de Benjamin – que era dez anos mais novo que o escritor de Praga

<sup>153</sup> KAFKA, Franz. **Narrativas do espólio**. (Trad. Modesto Carone). São Paulo: Cia das Letras, 2002. pp. 112-113.

<sup>154</sup> ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios...** pp. 197-198.

–, não era caracterizada apenas pelo antissemitismo generalizado no meio social, porém muito mais pela equivocada reação a este por parte das classes médias judaicas.

Aí também não era questão da atitude apologética frequentemente vil do judaísmo oficial, com o qual os intelectuais dificilmente mantinham qualquer contato, mas a recusa mentirosa da própria existência de um antissemitismo generalizado, do isolamento da realidade organizado e efetuado com todos os recursos da auto-ilusão por parte da burguesia judaica, isolamento que para Kafka, e não só para ele, incluía a separação, muitas vezes hostil e sempre arrogante em relação ao povo judeu, os chamados *Ostjuden* (os judeus da Europa Oriental) a quem responsabilizavam, embora se soubesse que não era verdade, pelo antissemitismo. O fator decisivo nisso tudo era a perda da realidade, auxiliada e favorecida pela riqueza dessas classes. ‘Entre as pessoas pobres’, escreveu Kafka, ‘o mundo, a afobação do trabalho, por assim dizer, entra irresistivelmente nas choças. (...) e não permite que se crie o ar bolorento, poluído e destruidor da infância de um aposento familiar belamente mobiliado.’<sup>155</sup>

A obra de Kafka também pode ser vista como um paradoxal golpe contra o sufocamento representado por estas comunidades tradicionais sem, contudo, expor qualquer adesão à emergência das novas (e cruéis) formas de sociabilidade. Limiar também representativo, porém não determinante, da produção benjaminiana, “onde não faltaram razões para se rebelar contra suas origens, o ambiente da sociedade judaico-alemã na Alemanha imperial, onde cresceu Benjamin, nem faltariam justificativas para uma posição contra a República de Weimar, na qual recusou a assumir uma profissão.”<sup>156</sup>

Pois a insolubilidade da questão judaica para aquela geração de forma alguma consistia apenas no fato de falarem e escreverem em alemão, ou de que ‘sua fábrica de produção’ se localizasse na Europa – no caso de Benjamin, em Berlim Oeste ou em Paris, coisa sobre a qual ‘ele não [tinha] a menor ilusão’. (*Briefe*, vol. II, p.531). O decisivo é que estes homens não queriam voltar para a fileira do povo judeu ou para o judaísmo, e nem poderiam querê-lo – não porque acreditavam no ‘progresso’ e num desaparecimento automático do antissemitismo ou por estarem muito ‘assimilados’ e muito ‘alienados’ de sua herança judaica, mas porque todas as tradições e culturas, bem como todas as ‘pertencas’, tinham se tornado igualmente questionáveis para eles. Era isto o que sentiam estar errado no ‘retorno’ para o aprisco judaico, tal como propunham os sionistas; todos podiam dizer o que Kafka uma vez disse sobre o fato de ser um membro do povo judeu ‘meu povo, desde que eu tenha um’.<sup>157</sup>

<sup>155</sup> ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios...** p. 201.

<sup>156</sup> ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios...** p. 196.

<sup>157</sup> ARENDT, Hannah. **Homens em tempos sombrios...** p. 201.

Tais contingências explicariam tanto a ruptura do jovem Benjamin em relação ao *jüdische Jugendbewegung* (ao qual fora inicialmente ligado), quando o afastamento ao convite de Scholem, já no exílio francês, de migração à Palestina<sup>158</sup> (impossibilitando, ademais, uma leitura mais trivial de Benjamin como um analista nostálgico do fim da “*Erfahrung*” no capitalismo avançado, particularmente em ensaios como “O narrador” e “Experiência e pobreza”).<sup>159</sup>

A questão básica está justamente na dificuldade do estabelecimento de uma distinção minimamente clara – que o conto de Kafka antevê – entre os conceitos de comunidade, convivência e estar-junto. Ou, diante dos “mitos” que rondam a questão da comunidade, talvez fosse mais adequado, simplesmente, não a responder (e uma “resposta” ainda seria a postura dos teóricos da comunidade negativa, mesmo dizendo, como Nancy, que “*la communauté n’a pas eu lieu*”, para só então formular um outra imagem menos benevolente de comunidade humana), expondo que tal pergunta, possivelmente, já não faça mais sentido algum.

---

<sup>158</sup> Cf. CHAVES, Ernani. Escovar o judaísmo a contrapelo. Walter Benjamin e a questão da identidade judaica na correspondência com Ludwig Strauss. In: **Novos Estudos Cebrap**. n. 58. São Paulo, novembro de 2000. pp. 223-240.

<sup>159</sup> Mesmo porque, é preciso ressaltar, a temática da comunidade tradicional e identitária foi constantemente apropriada pelo fascismo do início do séc. XX, sendo constantemente levantada pelos movimentos xenofóbicos do séc. XXI. O crucial é que o chamado movimento “multiculturalista” ou “comunitarista” recente, tendo como arautos filósofos como os canadenses Will Kymlicka e Charles Taylor, parece utilizar o mesmo pano de fundo conceitual das visões “segregacionistas” xenofóbicas que visam criticar.

### III.

## O Estado de exceção: Giorgio Agamben, entre Carl Schmitt e Walter Benjamin

### A exceção soberana, de Carl Schmitt ao *Patriot Act*

(...) a exceção explica o geral e a si mesma. E se desejamos estudar corretamente o geral, é preciso aplicarmo-nos somente em torno de uma real exceção. Esta traz tudo à luz muito mais claramente do que o próprio geral. Lá pelas tantas ficaremos enfadados com o eterno lugar-comum do geral; existem as exceções. Se não podem ser explicadas, nem mesmo o geral pode ser explicado. Habitualmente não nos apercebemos da dificuldade, pois se pensa no geral não com paixão, mas com uma tranquila superficialidade. Mas a exceção, ao contrário, pensa o geral com uma paixão enérgica.<sup>160</sup>

Como o anão enxadrista escondido no autômato na famosa tese de Benjamin, é Sören Kierkegaard o teólogo dissimulado na argumentação de Carl Schmitt. Esta citação é utilizada na Teologia Política, sem o uso de referências, apenas com o comentário sibilino de que ela seria de “um teólogo protestante que provou a intensidade vital da reflexão teológica no séc. XIX.” Carl Schmitt, criado no fim do séc. XIX em uma família católica fervorosa, nasceu em Plettenberg, pequena vila protestante de Westphalen. Esta esotérica citação anônima de Kierkegaard surge como fecho e insígnia da famosa definição schmittiana da exceção soberana. Nela, Carl Schmitt proporá que “a filosofia da vida concreta não pode se subtrair à exceção e ao caso extremo, mas deve interessar-se ao máximo por ele.” Nessa filosofia,

A exceção pode ser mais importante do que a regra, não por causa da ironia romântica do paradoxo, mas porque deve ser encarada com toda a seriedade de uma visão mais profunda do que as generalizações das repetições medíocres. A exceção é mais interessante que o caso normal. O normal não prova nada, a exceção prova tudo; ela não só confirma a regra, mas a própria regra vive da exceção. Na exceção, a força da vida real rompe a crosta da mecânica cristalizada na repetição.<sup>161</sup>

<sup>160</sup> SCHMITT, Carl. Teologia política. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In: **A crise da democracia parlamentar**. (trad. Inês Lohbauer). São Paulo: Scritta, 1996. p. 94.

<sup>161</sup> SCHMITT, Carl. Teologia política. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania... p. 94. Carl Schmitt, na ênfase ao excepcional que ultrapassa o campo da generalização “das repetições medíocres”, podendo até mesmo provar ou confirmar a normalidade, aproxima-se tanto da metodologia de Freud - que centrou sua análise nas singularidades excepcionais como a histeria ou a neurose, e não na análise de

“A força da vida real” que estilhaçaria, na exceção, a crosta da “mecânica cristalizada na repetição”. É preciso não esquecer que um dos pontos de partida do pensamento de Schmitt é a crítica à equiparação, operada no mundo moderno, entre estatalidade e política, ou o reducionismo do espaço do político à arquitetônica normativa do direito. Redução que para Schmitt seria reveladora apenas de uma normalidade sempre instável e provisória, mantendo-se adequadamente quando “Estado e as instituições estatais puderem ser pressupostas como algo evidente e sólido.”<sup>162</sup> Entretanto, esta equivalência fundada em pressuposições seria constantemente revista quando esta “normalidade” - mecânica repetição do hábito - seria “estilhaçada pela força da vida real”, a “*realtà effettuale*”, dizia Maquiavel, surgindo, de tal modo, o conceito de exceção e da soberania decisória a ela atrelada – “o problema da soberania como um problema da forma jurídica e decisória” é o título de um dos capítulos chave da *Teologia Política* schmittiana. Giorgio Agamben, em uma definição do direito que certamente agradaria a Schmitt, vale dizer que, atualmente, boa parte dos estudiosos da filosofia schmittiana passaram a se concentrar nas atuais proposições do filósofo italiano, dirá que

o direito tem caráter normativo, é ‘norma’ (no sentido próprio de ‘esquadro’) não porque comanda e prescreve, mas enquanto deve, antes de mais nada, criar o âmbito da própria referência na vida real, *normalizá-la*. Por isto – enquanto, digamos, estabelece as condições desta referência e, simultaneamente, a pressupõe – a estrutura originária da norma é sempre do tipo: ‘Se (caso real, *p. ex.: si membrum rupsit*), então (consequência jurídica, *por ex.: talio est*)’, onde um fato é incluído na ordem jurídica através da sua exclusão e a transgressão parece preceder e determinar o caso lícito.<sup>163</sup>

---

indivíduo sem sintomas de patologia psíquica. Em “Totem e Tabu”, o mecanismo psíquico da neurose é explicado a partir de uma análise antropológica das ditas “civilizações primitivas”, buscando, neste horizonte cultural limítrofe, estruturas explicativas genéricas, como a tese antropológica da proibição do incesto. “Temos de evitar transplantar para o mundo dos homens primitivos e dos neuróticos, cuja riqueza reside apenas no interior deles próprios, o desprezo de nosso mundo corriqueiro – com sua riqueza de valores materiais – pelo que é simplesmente desejado ou pensado.” FREUD, Sigmund. **Totem e tabu...** p. 163. A escolha do excepcional como revelador de uma norma também é utilizada por Benjamin no método empregado na “Origem do drama Barroco Alemão”. “Na filosofia da arte, os extremos são necessários, e o processo histórico é virtual. O extremo de uma forma ou gênero é a ideia, que como tal não ingressa na história da literatura. O drama barroco, como conceito, poderia sem problemas enquadrar-se na série das classificações estéticas. Mas a ideia se relaciona de outra forma com as classificações. Ela não determina nenhuma classe, e não contém em si aquela universalidade na qual se baseia, no sistema das classificações, o respectivo nível conceitual; o da média.” “(...) nisso elas podem ser ajudadas por uma investigação que não procure, desde seu ponto de partida, identificar tudo aquilo que pode ser caracterizado como trágico ou cômico, mas que vise o que é exemplar, ainda que só consiga encontra-lo num simples fragmento.” BENJAMIN, Walter. **Origem do Drama Barroco Alemão...** pp. 60 e 66. Este método posteriormente será utilizado na “Filosofia da Nova Música”, de Adorno.

<sup>162</sup> SCHMITT, Carl. **O conceito do político**. (Tradução Álvaro Valls). Petrópolis : Vozes: 1992. p. 47.

<sup>163</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer...** p. 33.

Agamben assinalará que a declaração de um “estado de emergência permanente” - a sua criação deliberada, independentemente de uma declaração no sentido técnico-jurídico do termo - tornou-se, de medida excepcional fruto de períodos de crise política, umas das práticas correntes e essenciais dos Estados contemporâneos, uma técnica habitual de governo que tornaria indiscerníveis os governos ditos democráticos de governos declaradamente autoritários. Para tanto, o filósofo italiano delimita o que chamará de uma “Breve história do estado de exceção”, que diacronicamente abrangeria desde a origem do estado de sítio durante a Revolução Francesa, às medidas legislativas tomadas pelo então presidente estadunidense George W. Bush, após os atentados de 11 de setembro de 2001.<sup>164</sup>

O dispositivo da exceção, seguindo a argumentação agambeniana, tornar-se-ia a regra ubíqua e permanente. Fazendo uso da máxima kierkegaardiana, dirá o filósofo que a categoria da exceção é a chave para pensarmos a própria normalidade da política ocidental, seu “fundamento constitutivo”. Seria perceptível aí, nessa hipótese, uma contiguidade íntima entre soberania e exceção, tal como Schmitt a delineou, e em cujos contornos Agamben tentará levar a termo suas principais teses.

A exceção é uma espécie de exclusão. Ela é um caso singular, que é excluído da norma geral. Mas o que caracteriza propriamente a exceção é que aquilo que é excluído não está, por causa disto, absolutamente fora de relação com a norma; ao contrário, esta se mantém em relação com aquela na forma da suspensão. *A norma se aplica à exceção desaplicando-se, retirando-se desta.* O estado de exceção não é, portanto, o caos que precede a ordem, mas a situação que resulta da sua suspensão. Neste sentido, a exceção é verdadeiramente, segundo o étimo, *capturada fora (ex-capere)* e não simplesmente excluída.<sup>165</sup>

Agamben pontuará que a exceção, em termos formais, está em posição estruturalmente simétrica à do exemplo. Porém, enquanto a exceção é uma *exclusão inclusiva* (inclui o elemento que é expulso, que é capturado em sua exclusão) o exemplo se trata de uma *inclusão exclusiva* “o paradoxo aqui é que o enunciado singular, que não se distingue em nada dos outros casos do mesmo gênero, é isolado deles justamente por pertencer ao mesmo número”<sup>166</sup>, ou seja, o exemplo é um caso singular que, enquanto tal, valerá como norma geral. A partir daquela *exclusão inclusiva* é que surge, na teoria jurídico-política de Schmitt, a soberania como forma de “exterioridade decisória” sobre

<sup>164</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. (Tradução Iraci Poleti). São Paulo : Boitempo, 2004. pp. 24-38.

<sup>165</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**... p. 25.

<sup>166</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**... p. 29.

a própria normalidade jurídica, estabelecendo a relação entre a vida e o direito, *questio facti* e *questio juri*. Para Agamben:

A decisão não é aqui a expressão da vontade de um sujeito hierarquicamente superior a qualquer outro, mas representa a inscrição, no corpo do *nómos*, da exterioridade que o anima e lhe dá sentido. O soberano não decide entre ilícito e lícito, mas a implicação originária do ser vivente na esfera do direito, ou, nas palavras de Schmitt, a ‘estruturação normal das relações de vida’, de que a lei necessita. A decisão não concerne nem a uma *questio juris* nem a uma *questio facti*, mas à própria relação entre direito e fato.<sup>167</sup>

A intrincada significação do estado de exceção como “dispositivo originário” pelo qual o direito incluiria em si o vivente, por meio de sua própria suspensão, teria sido revelada contemporaneamente, segundo Agamben, na *military order* que o ex-presidente dos Estados Unidos decretou logo após os atentados de 11 de setembro daquele ano. Tratou-se nestas disposições executivas de submeter os não-cidadãos suspeitos pela atribuição genérica de *atividade terrorista* a jurisdições especiais que previam inclusive sua *indefinitive detention* (detenção ilimitada) e o processo perante comissões militares. O *USA Patriot Act*, tornado lei pelo congresso estadunidense em 26 de outubro de 2001, autorizou o *Attorney General* a deter todo *alien* (estrangeiro) suspeito de colocar em risco a *segurança nacional* ianque (sendo exigido, entretanto, que em sete dias o estrangeiro fosse expulso ou então acusado de violar a lei de imigração ou outro delito),<sup>168</sup> inclusive admitindo a tortura no interrogatório aos genericamente acusados de terrorismo. Estas disposições normativas, que teriam o prazo de expiração previsto para 31 de dezembro de 2005, tiveram sua vigência mantida em 9 de março de 2006, com modificações não substanciais.<sup>169</sup>

Após o fatídico “11 de setembro” estes dispositivos tornaram-se mundialmente disseminados em todo o conjunto de normativas estabelecidas sob a alcunha de “leis antiterror” – mesmo entre países que até então não haviam possuído qualquer tipo de conflitos relacionados ao terrorismo, ou na realocação semântica de conflitos eminentemente políticos – como o caso das FARCS na Colômbia, ou dos remanescentes do Movimento *Tupac Amaru* no Peru – para questões de “contraterrorismo” despidas de qualquer conotação política.

<sup>167</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*. ...p. 33.

<sup>168</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*... p. 14.

<sup>169</sup> DUARTE, André. *Vidas em risco*. Rio de Janeiro: Forense, 2010. p. 280.

O antigo guerrilheiro – ou *partisan* – conceito criado na guerra civil espanhola entre 1936/39 e depois ampliado para o campo das lutas anticoloniais e para a sintaxe dos movimentos marxistas da segunda metade do séc. XX, assume a figura, no séc. XXI, do inimigo de Estado, um “terrorista” contra o qual podem ser manejados todos os meios possíveis de aniquilamento, meios respaldados na suspensão das garantias constitucionais para aquele que for declarado como tal.

Porém, tais suspensões da “normalidade das garantias estatais” podem hoje ser ampliadas para qualquer cidadão, uma condição que teve sua primeira manifestação no conceito de refugiado surgido entre as duas grandes guerras mundiais. Pela primeira vez na história se vê a aparição do “homem dos direitos”, indivíduos sem nenhum vínculo com Estados nacionais e tendo como pertencimento mundano apenas suas vidas, a “vida sem máscaras” (Arendt). Esta aparição, segundo Arendt, não deixa de representar uma manifestação macabra, pois relacionada ao que se seguiu no contexto do Terceiro Reich nazista: campos de concentração, produção em massa de morte e descartes.

Quem deveria encarnar o “homem dos direitos”, aqueles que pelo simples fato do nascimento, sem qualquer vínculo com um Estado específico, teriam de ter garantidos seus direitos humanos “elementares”, ou seja, os refugiados, os apátridas – os considerados *les indésirables* - estabelecem uma fissura insuturável na estrutura intrínseca do paradigma ocidental do Estado-nação, como Arendt observará no último capítulo destinado à questão do Imperialismo, sintomaticamente intitulado “O declínio do Estado-nação e o fim dos direitos do Homem”, em “As origens do Totalitarismo”: tais direitos, diferentemente de serem *a priori* a-históricos não podem ser pensados na independência de um aparato estatal, e quando estes aparatos demonstram total incapacidade para defendê-los ou se tornam seus principais violadores, ambas as categorias – Estados-nação e direitos humanos - entrariam em uma situação de corrosão que tenderia a levá-las ao declínio ou ao seu próprio fim.

Com o surgimento das minorias da Europa oriental e meridional e com a incursão dos povos sem Estado na Europa central e ocidental, um elemento de desintegração completamente novo foi introduzido na Europa do pós-guerra. A desnacionalização tornou-se uma poderosa arma da política totalitária, e a incapacidade constitucional dos Estados-nações europeus de proteger os direitos humanos dos que haviam perdido os seus direitos nacionais permitiu aos governos opressores impor sua escalada de valores até mesmo sobre os países oponentes. Aqueles a quem haviam escolhido como refugio da terra – judeus, trotskistas, etc. – era realmente recebidos como o refugio da terra em toda parte; aqueles a quem a perseguição havia chamado de indesejáveis

tornaram-se de fato os *indésirables* da Europa. O jornal oficial da SS, o *Schwarze Korps*, disse explicitamente em 1938 que, se o mundo ainda não estava convencido de que os judeus eram o refugio da terra, iria convencer-se tão logo, transformados em mendigos sem identificação, sem nacionalidade, sem dinheiro e sem passaporte, esses judeus começassem a atormentá-los em suas fronteiras. E o fato é que esse tipo de propaganda factual funcionou melhor que a retórica de Goebbels, não apenas porque fazia dos judeus o refugio da terra, mas também porque a incrível desgraça do número crescente de pessoas inocentes demonstrava na prática que eram certas as cínicas afirmações dos movimentos totalitários de que não existiam direitos humanos inalienáveis, enquanto as afirmações das democracias em contrário revelam hipocrisia e covardia ante a cruel majestade de um mundo novo. A própria expressão ‘direitos humanos’ tornou-se para todos os interessados – vítimas, opressores e espectadores – uma prova de idealismo fútil ou de tonta e leviana hipocrisia.<sup>170</sup>

Pode-se afirmar, a partir de Arendt, que a figura do refugiado - e de sua particular *exceptio* concreta à normalidade jurídica - torna-se disseminada a partir do final da primeira guerra mundial, constituindo-se um importante fenômeno de massas da cena política contemporânea.

Muito mais persistentes na realidade e muito mais profundas em suas consequências tem sido a condição de apátrida, que é o mais recente fenômeno de massas da história contemporânea, e a existência de um novo grupo humano, em contínuo crescimento, constituído de pessoas sem Estado, grupo sintomático do mundo após a Segunda Guerra Mundial. A culpa da sua existência não pode ser atribuída a um único fator, mas, se considerarmos a diversidade grupal dos apátridas, parece que cada evento político, desde o fim da Primeira Guerra Mundial, inevitavelmente acrescentou uma nova categoria aos que já viviam fora do âmbito da lei, sem que nenhuma categoria, por mais que se houvesse alterado a constelação original, jamais pudesse ser devolvida à normalidade.<sup>171</sup>

Tal exceção à normalidade pode ser representada na condição paradoxal de que muitas vezes, para um refugiado, a condição de criminoso - o fato de ter cometido ou vir a cometer um pequeno furto, por exemplo - poder representar uma melhor condição jurídica, ou mais adequadamente, a própria inclusão na “aparente normalidade” do ordenamento nacional (dada através de uma infração). Segundo Arendt:

A melhor forma de determinar se uma pessoa foi expulsa do âmbito da lei é perguntar se, para ela, seria melhor cometer um crime. Se um pequeno furto pode melhorar sua posição legal, pelo menos temporariamente, podemos estar certos de que foi destituída de direitos humanos. Pois o crime passa a ser, então, a melhor forma de recuperação de certa igualdade humana, mesmo que

<sup>170</sup> ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. (Tradução Roberto Raposo). São Paulo: Cia. das Letras, 1989. p. 302.

<sup>171</sup> “ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. ...p. 310.

ela seja reconhecida como exceção à norma. O fato – importante – é que a lei prevê essa exceção. Como criminoso, mesmo um apátrida não será tratado pior que outro criminoso, isto é, será tratado como qualquer pessoa nas mesmas condições. Só como transgressor da lei pode o apátrida ser protegido pela lei. Enquanto durem o seu julgamento e o pronunciamento da sentença, estará a salvo daquele domínio arbitrário da polícia, contra o qual não existem advogados nem apelações. O mesmo homem que ontem estava na prisão devido à sua mera presença no mundo, que não tinha quaisquer direitos e vivia sob ameaça de deportação, ou era enviado sem sentença e sem julgamento para algum tipo de internação por ter tentado trabalhar e ganhar a vida, pode tornar-se quase um cidadão completo graças a um pequeno roubo.<sup>172</sup>

Por outro lado, a falência do modelo de direitos humanos - inseridos no ocidente através das principais declarações internacionais - fica explícita na excisão cada vez maior entre o direito “do cidadão” e os direitos “do homem”, polaridade já inscrita na declaração de direitos francesa – “*Déclaration des droits de l’homme et du citoyen*” – não ficando claro se “os dois termos denominam duas realidades autônomas ou formam em vez disso um sistema unitário, no qual o primeiro já está desde o início contido e oculto no segundo; e neste caso, que tipo de relações existe entre eles.”<sup>173</sup>

Para Agamben, a dimensão obscura do *Patriot Act*, cujas leis especiais tiveram sua vigência prorrogada no governo de Obama,<sup>174</sup> “estaria em anular radicalmente todo estatuto jurídico do cidadão, produzindo, desta forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável.” Os indivíduos submetidos a estas disposições não gozariam do estatuto legal de prisioneiros de guerra (*PWO*, segundo a Convenção de Genebra) ou de acusados perante as leis estadunidenses. Meros *detainnes* submetidos a uma dominação de fato, indefinida num sentido temporal e quanto à sua caracterização jurídica.<sup>175</sup>

Uma situação verificada na história política brasileira com a edição do chamado Ato Institucional nº 5, de 13 de dezembro de 1968, que em seu art. 10

<sup>172</sup> ARENDT, Hannah. **As origens do totalitarismo**. ...p. 320. Entretanto a própria situação dos campos de concentração ou mesmo, num exemplo atual, como Guantánamo ou outros não-lugares biopolíticos contemporâneos de total alheamento à normalidade jurisdicional dos Estados-nações, já poria em xeque mesmo esta possibilidade de inclusão antevista no exemplo de Arendt.

<sup>173</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. ...p. 132.

<sup>174</sup> Vale mencionar que, enquanto na gestão Bush observou-se a teatralização do julgamento e posterior condenação de Sadan Hussein à forca, na gestão de Obama, em dois episódios emblemáticos, o uso da execução pura e simples, fundada na lei marcial de guerra, foi utilizada tanto no episódio do assassinato de Osama Bin Laden quanto do ex-ditador líbio M. Khadaffi.

<sup>175</sup> Ibidem. Idem. Importante ressaltar, a partir de um relatório da Anistia Internacional do dia 30 de novembro de 2011, que os EUA são o único país do mundo a estabelecer penas de prisão perpétua a crianças com até onze anos de idade. Há aproximadamente 2,5 mil crianças detidas, em sentenças que não consideram atenuantes como traumas ou saúde mental. Cf. **Revista Carta Capital**. n. 673. Novembro de 2011. p. 19.

suspendia a garantia de *habeas corpus* nos casos de crimes políticos, contra a segurança nacional, a ordem econômico-social e a economia popular, ao mesmo tempo excluía, no art. 11, de qualquer apreciação judicial todos os atos praticados de acordo com o próprio AI5, gerando um verdadeiro vácuo jurídico por onde a máquina de guerra ditatorial operou.

Sobre a figura do *detainne*, argumentará Slavoj Žižek:

Num debate transmitido pela NBC, dois anos atrás, sobre o destino dos detentos em Guantánamo, um dos argumentos esdrúxulos para justificar a aceitabilidade ético-legal do status deles era que ‘eram aqueles a quem as bombas deixaram de matar’: já que tinham sido alvos de bombardeios americanos e tinham sobrevivido a eles acidentalmente e como esses bombardeios faziam parte de uma operação militar legítima, então não se podia condenar o que foi feito com eles depois de terem sido feitos prisioneiros, após o combate - fosse qual fosse sua situação, era melhor, e menos grave, do que estarem mortos. Esse raciocínio revela mais do que pretende revelar: ele coloca o prisioneiro quase literalmente na posição de morto-vivo, alguém que, de certa maneira, já está morto (tendo sido destituído de seu direito à vida pelo fato de ter sido alvo legítimo de um bombardeio assassino). (...) Assim, ele (Khalid Shaikh Mohammed, acusado pelos atentados de 11 de setembro) e outros prisioneiros semelhantes hoje são casos do que o filósofo político italiano Giorgio Agamben descreveu como ‘homo sacer’, aquele que pode ser morto com impunidade, já que, aos olhos da lei, sua vida já deixou de ter validade. Se os prisioneiros de Guantánamo estão situados no espaço ‘entre duas mortes’, ocupando a posição de ‘homo sacer’, legalmente mortos (ou seja, privados de um status legal determinado) enquanto ainda estão biologicamente vivos, as autoridades americanas que os tratam dessa maneira também estão numa espécie de status legal intermediário que forma a contrapartida ao ‘homo sacer’. Agindo como potência legal, seus atos deixaram de ser cobertos e limitados pela lei - operam num espaço vazio que é sustentado pela lei, mas não é regulamentado pelo Estado de Direito.<sup>176</sup>

Na contramão de uma distinção conceitual, constantemente defendida por Hannah Arendt, entre os regimes ditos democráticos, autoritários e totalitários, assevera Agamben que a “única comparação possível” da situação de tais *detainnes* é a dos prisioneiros nos *Konzentrationslager*, porquanto, juntamente com a cidadania, estes indivíduos perderam toda a identidade jurídica que lhe garantia direitos básicos. Pois, dirá Agamben, “o estado de exceção não é um direito especial (como o direito da guerra), mas, enquanto suspensão da própria ordem jurídica, define seu patamar ou seu conceito limite.”<sup>177</sup>

<sup>176</sup> ŽIŽEK, Slavoj. A volta dos mortos vivos. In: **Caderno Mais** (Folha de São Paulo). São Paulo, 08 de abril de 2007.

<sup>177</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção...** p. 15.

Na verdade, o estado de exceção não é nem exterior nem interior ao ordenamento jurídico e o problema de sua definição diz respeito a um patamar, a uma zona de indiferença, em que dentro e fora não se excluem, mas se indeterminam. A suspensão da norma não significa sua abolição e a zona de anomia por ela instaurada não é (ou, pelo menos, não pretende ser) destituída de relação com a ordem jurídica.<sup>178</sup>

Acompanhando as análises de Agamben, a tentativa mais rigorosa de estabelecimento de uma teoria do estado de exceção é a própria obra de Carl Schmitt (principalmente “*A Ditadura*” e a “*Teologia Política*”, ambas publicadas no início da década de 20, do séc. XX), porquanto estabelece para a análise da exceção uma complexa relação topológica (e não meramente topográfica) - e a própria compreensão deste dispositivo, para o filósofo italiano, vincula-se à determinação desta intrincada topologia, sendo o conflito básico sobre o estado de exceção a disputa sobre a relação da decisão que lhe é inerente. Portanto, neste debate abandonam-se paulatinamente os conceitos topográficos tradicionais que até então respaldavam a moderna teoria do estado, como o de fronteiras, divisões do território, repartições de competências, etc., para uma análise relacional, topo-lógica: os limiares categoriais que estruturariam uma forma própria de racionalidade. Inevitavelmente tal conflito também passa a envolver categorias que até então estavam excluídas das análises mais institucionalistas para a análise da política.

O objetivo dos dois livros de Carl Schmitt é inscrever o estado de exceção ao contexto jurídico. Schmitt reconhece que o estado de exceção, à medida que instala uma suspensão do ordenamento jurídico, traz a aparência de subtrair-se a toda consideração a partir do direito, todavia, a questão que se coloca para o jurista alemão é justamente assegurar uma relação entre estado de exceção e direito.<sup>179</sup>

Havendo a possibilidade de circunscrever os poderes conferidos nos casos de exceção por meio de um controle mútuo ou de uma restrição temporal ou, finalmente, como na regulamentação feita pelo Estado de direito para o Estado de sítio, por meio da enumeração dos poderes extraordinários – então a dúvida sobre a soberania recua um pouco mas não é afastada. Uma jurisprudência que se orienta pelas questões do dia-a-dia e dos negócios correntes não tem interesse prático na soberania. Para ela, só o normal pode ser compreendido, e o resto é só é uma ‘perturbação’. Diante de um caso extremo ela se sente confusa, pois nem toda atribuição excepcional, nem toda medida ou ordem emergencial policial é um estado de exceção. É preciso muito mais do que isto para a atribuição de um poder em princípio ilimitado, isto é, capaz de

---

<sup>178</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...p. 39.

<sup>179</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...p. 54.

suspender toda a ordem vigente. Assim que esta condição se instala, torna-se claro que o Estado continua existindo, enquanto o direito recua. Como o estado de exceção é ainda algo diferente da anarquia e do caos, no sentido jurídico a ordem continua subsistindo, mesmo sem ser uma ordem jurídica. A existência do estado mantém, nesse caso, uma indubitável superioridade sobre a validade da norma jurídica. A decisão liberta-se de qualquer ligação normativa e torna-se, num certo sentido, absoluta. No caso da exceção o Estado suspende o direito em função, por assim dizer, do direito à auto-preservação.<sup>180</sup>

Paradoxal articulação, pois o que se inscreve no direito revela-se essencialmente exterior a ele, visto que corresponde à própria suspensão da ordem jurídica. Seja qual for o operador desta inscrição, a distinção entre normas do direito e normas de realização do direito, em “*A Ditadura*”; ou a distinção entre norma e decisão, em “*Teologia Política*”, – do estado de exceção na ordem jurídica – trata Schmitt de tentar comprovar que a suspensão da lei ainda pertence ao domínio do direito, não sendo apenas um “exterior anômico”.<sup>181</sup>

Compreende-se agora porque, na *Politische Theologie*, a teoria do estado de exceção pode ser apresentada como doutrina da soberania. O soberano, que pode decidir sobre o estado de exceção, garante sua ancoragem na ordem jurídica. Mas, enquanto a decisão diz respeito aqui à própria anulação da norma, enquanto, pois, o estado de exceção representa a inclusão e a captura de um espaço que não está fora nem dentro (o que corresponde à norma anulada e suspensa) ‘o soberano está fora [*steht ausserhalb*] da norma jurídica normalmente válida e, entretanto, pertence [*gehört*] a ela, porque é responsável pela decisão quanto à possibilidade da suspensão *in toto* da constituição. *Estar-fora e, ao mesmo tempo, pertencer*; tal é a estrutura topológica do estado de exceção, e apenas porque o soberano que decide sobre a exceção é, na realidade, logicamente definido por ela em seu ser, é que ele pode ser definido pelo oxímoro *êxtase-pertencimento*.<sup>182</sup>

Para Schmitt, portanto, o estado de exceção introduziria uma zona de anomia no jurídico, que tornaria possível a ordenação efetiva do real. Nesse sentido, para Agamben, o estado de exceção não seria uma ditadura, ou o domínio arbitrário de um soberano, mas um “espaço vazio de direito” colmatado pela decisão soberana, análises

<sup>180</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. ...p. 92.

<sup>181</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...54. Lê-se, nesse sentido, na *teologia Política*: “Como no caso normal, em que o momento independente da decisão pode ser reduzido a um mínimo, no caso da exceção a norma é eliminada. Mesmo assim, o caso de exceção continua acessível ao reconhecimento jurídico, porque ambos os elementos, tanto da norma quanto a decisão, permanecem no âmbito jurídico.” SCHMITT, Carl. ...Idem.

<sup>182</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...pp. 56-57.

que levarão Agamben a estabelecer correlações estruturais entre o moderno estado de exceção e o *iustitium* do direito romano.<sup>183</sup>

### A resposta benjaminiana

É aqui que Giorgio Agamben lança mão do “debate esotérico” que travaram Carl Schmitt e Walter Benjamin sobre o estado de exceção, iniciado no início da década de 20 e com desdobramentos até 1956.<sup>184</sup> Uma das partes mais importantes deste dossiê dizem respeito às leituras e comentários que Schmitt fará do ensaio benjaminiano “*Zur Kritik der Gewalt*”,<sup>185</sup> publicado em agosto de 1921, nos *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*. A resposta schmittiana surge sete meses após, em março de 1922, na “*Teologia Política I*”, e tem como argumentos-chave críticas bem precisas à exposição de Benjamin.

“*Zur Kritik der Gewalt*” tratará da demarcação de uma *Gewalt* exterior (*ausserhalb*) ou para além (*jenseits*) do direito, rompendo a dialética da violência que instauraria e conservaria a ordem jurídica. É preciso lembrar que o termo que Benjamin se refere, *Gewalt*, é polissêmico: pode ser utilizado tanto no significado de violência quanto no de poder. Esta violência pura ou poder puro (*reine Gewalt*) simplesmente deporia (*entsetzt*) o direito. O termo schmittiano decisão (*Entscheidung*) surge também em Benjamin, mas ele é relacionado à constitutiva indecidibilidade dos conflitos

<sup>183</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção...** pp. 65-80.

<sup>184</sup> Para Agamben, o dossiê de tal discussão estaria corporificado na citação, por parte de Benjamin, da “Teologia Política” schmittiana em “Origem do drama barroco alemão”; o *curriculum vitae* benjaminiano, de 1928; e a carta de Benjamin a Schmitt, de dezembro de 1930 (que Taubes chegou a definir como “uma bomba que podia detonar nosso modo de representar nossa história intelectual do período de Weimar); as referências a Benjamin no livro *Hamlet ed Ecuba*, de Schmitt (dezesseis anos após a morte de Benjamin) além de seu livro sobre Hobbes, de 1938 (que o próprio Schmitt declarou, em carta a Wiesel, tratar-se de uma resposta a Benjamin). Entretanto, conforme Agamben procura demonstrar, deve-se levar em consideração como primeiro documento do dossiê a leitura Schmittiana do ensaio de Benjamin - “Crítica da Violência” - e analisar a própria concepção de soberania em Schmitt como uma contraposição e resposta à proposta benjaminiana. Como extrato importantíssimo no debate não se pode esquecer, finalmente, da oitava das teses benjaminianas sobre a filosofia da história. Cf. AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção.** ...pp. 83-84.

<sup>185</sup> Atualmente há duas traduções deste ensaio no Brasil. BENJAMIN, Walter. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie.** Escritos escolhidos. (Tradução Willi Bolle). São Paulo, Editora USP/Cultrix, 1986. E uma nova tradução publicada na coletânea “Escritos sobre mito e linguagem”, organizada por Jeanne M. Gagnebin. BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. (trad. Ernani Chaves). In: **Escritos sobre mito e linguagem.** (Org. Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2011. pp. 121-164. Devido aos problemas encontrados na tradução da Ed. Cultrix, faremos uso desta última tradução.

jurídicos, não sendo nada mais que uma categoria de contornos metafísicos. A pureza da *reine Gewalt* benjaminiana é um conceito relacional, topológico e não substancial (uma analogia, quiçá, ao conceito de pureza de Kant, filósofo presente em um famoso ensaio benjaminiano deste período<sup>186</sup>). Em uma carta de Benjamin a Ernst Schoen, em janeiro de 1919, Agamben encontrará uma definição para *Reinheit*:

É um erro pressupor, em algum lugar, uma pureza que consiste em si mesma e que deve ser preservada [...] A pureza de um ser *nunca* é incondicionada e absoluta, é sempre subordinada a uma condição. Essa condição é diferente segundo o ser de cuja pureza se trata, mas nunca reside no próprio ser. Em outros termos, a pureza de todo ser (finito) não depende do próprio ser. [...] Para a natureza, a condição de sua pureza que se situa fora dela é a linguagem humana.<sup>187</sup>

À primeira vista o ensaio de Benjamin não parece fugir ao estilo típico de um pequeno estudo tradicional de filosofia do direito, mencionando que a tarefa de uma crítica da *Gewalt* poderia ser definida como a apresentação de suas *relações* com o direito e a justiça: “pois, qualquer que seja o modo como atua uma causa, ela só se transforma em violência, no sentido pregnante da palavra, quando interfere em relações éticas.”<sup>188</sup> A esfera destas relações, para Benjamin, é designada pelos conceitos de direito e justiça. O direito, segundo Benjamin, é constituído por uma relação de *medialidade*, sendo a violência um atributo da esfera dos meios, isto é, instrumental. Segundo Seligmann-Silva, este texto surge de uma reflexão conceitual sobre a crise das instituições políticas vividas pela Europa (em particular a Alemanha) no entre guerras, mas também segue um desdobramento de questões muito presentes nos textos de Benjamin deste período, particularmente a busca de uma esfera pura de relacionamento entre os homens, ou de meios-puros desvinculados de fins instrumentais.<sup>189</sup>

É inegável que as abordagens de Benjamin se deterão em uma crítica à instrumentalidade da violência e do poder a ela atrelado. Mesmo o direito natural, segundo Benjamin, é tão-somente uma teoria dos fins justos, que teria como ótica principal o critério de um fim absoluto que prescindiria da análise da legitimidade dos

<sup>186</sup> Cf. BENJAMIN, Walter. “Sobre o programa de uma filosofia por vir”. In: **Metafísica della Gioventù**. Turim: Einaudi, 1982.

<sup>187</sup> Apud: AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...p. 94.

<sup>188</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. In: **Escritos sobre mito e linguagem**. (Org. Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2011. p. 121.

<sup>189</sup> SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. In: **Outra travessia**. n. 5. Florianópolis, 2º semestre de 2005. p. 25.

meios. Tal concepção, que serviu de fundamento ideológico para o terrorismo na revolução francesa, não veria qualquer problema no uso de meios violentos para fins justos, vendo a violência como um atributo natural (que seria transferido ao Estado na instauração Contrato Social).

Se, de acordo com a teoria do Estado no direito natural, todas as pessoas abrem mão de sua *Gewalt* em favor do Estado, isso acontece segundo o pressuposto (como mostra explicitamente Espinosa no *Tratado Teológico-Político*, por exemplo) de que o indivíduo, em si e para si – e antes de firmar este contrato ditado pela razão – exerce *de jure* todo qualquer poder que ele *de facto* tem.<sup>190</sup>

Apenas na perspectiva do direito positivo, que considera o poder como algo que se estabeleceu historicamente, seria possível colocar em questão o problema da *medialidade*, visto que o critério para a análise do direito positivado recai sobre a “*Rechtmässigkeit*”, a estrita conformidade ao direito.

[“Ist Gerechtigkeit das Kriterium der Zwecke, so Rechtmässigkeit das der Mittel”] Se a justiça é o critério dos fins, a conformidade ao direito o é em relação aos meios (...). Mas, sem prejuízo desta oposição, as duas escolas se encontram num dogma comum fundamental: fins justos podem ser alcançados por meios justificados, meios justificados podem ser aplicados para fins justos. O direito natural almeja “justificar” os meios pela justiça dos fins, o direito positivo “garantir” a justiça dos fins pela “justificação” dos meios. (...) Pois, se o direito positivo é cego para o caráter incondicional dos fins, o direito natural o é para o caráter condicional dos meios.<sup>191</sup>

Esta “teoria do direito positivo”, nas palavras de Benjamin, distinguirá um poder historicamente reconhecido, isto é, sancionado, e um poder não sancionado. Porém, numa crítica histórica da *Gewalt*, o critério do direito positivo não poderá ser aplicado, apenas avaliado. Trata-se aqui de uma crítica às dimensões de seu uso. Ao mesmo tempo, exclui-se desta análise a esfera dos fins (o que a levaria a uma casuística interminável) e também a busca por um critério único de justiça – “pois, fins que são justos, *universalmente* reconhecíveis, *universalmente* válidos para uma determinada

<sup>190</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência... p. 123.

<sup>191</sup> BENJAMIN, Walter. Crítica da violência... p. 124. BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Vol. II-1. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1995. p. 180. O trecho em questão, de acordo com a indicação de Jeanne Marie Gagnebin, foi omitido da tradução brasileira. Outra variante de tradução do mesmo fragmento, adotada, por exemplo, pelo tradutor português João Barrento e pelo brasileiro W. Bolle, é “se a justiça é o critério dos fins, a legitimidade é o critério dos meios”. Cf. BENJAMIN, Walter. Sobre a crítica do poder como violência. In: **O anjo da história**. (Trad. João Barrento). Lisboa: Assírio & Alvim, 2010. p. 50. Vale lembrar que *Rechtmässigkeit* pode designar tanto a “conformidade ao direito”, quanto, em um sentido lato de dogmática jurídica, “legitimidade”. Porém, confundir a mera conformidade ao direito com a legitimidade é um dos grandes equívocos do chamado “positivismo jurídico clássico” – (e, em outras variantes, do fascismo), muito distante da argumentação que Benjamin está realizando.

situação, não o são para nenhuma outra.”<sup>192</sup> A crítica da *Gewalt*, portanto, sairia da circularidade do debate “direito natural” x “direito positivado”, para encontrar uma perspectiva do estudo do direito mediante uma filosofia da história. Segundo Benjamin, toda *Gewalt* “como meio é ou instauradora ou mantenedora do direito.”<sup>193</sup> A função da *Gewalt*,

na instauração do direito tem um função dupla, no sentido de que a instauração do direito almeja como seu fim, usando a violência como meio, *aquilo* que é instaurado como direito, mas no momento da instauração não abdica da violência; mais do que isso, a instauração constitui a violência em violência instauradora do direito - num sentido rigoroso, isto é, de maneira imediata, pois estabelece não um fim livre e independente de violência (*Gewalt*), mas um fim necessário e intimamente ligado a ela, e o instaura enquanto direito sob o nome de poder (*Macht*). A instauração do direito é instauração do poder e, enquanto tal, um ato de manifestação imediata da violência.<sup>194</sup>

O direito se apresentaria aqui tão avassalador quanto o destino. Benjamin lembrará da definição de Sorel de que o direito (*Recht*) tenha sido, em tempos primitivos, apenas um privilégio (*Vor-Recht*) e assim será enquanto existir o direito. “Mas eu não teria conhecido o pecado senão por intermédio da lei”, dirá Paulo (Rm. 7–7). A *Gewalt* instauradora do direito manifesta-se em uma dimensão mítica, remontando ao processo de culpa e expiação da mera vida (*bloß Leben*). “A *Gewalt* mítica é violência sangrenta exercida, em favor próprio, contra a mera vida”<sup>195</sup> Segundo Benjamin, seria preciso investigar o dogma do caráter sagrado da mera vida, sendo significativo que a qualificação desta sacralidade recaia sobre a dimensão que, no pensamento mítico, é a portadora da culpa, *das bloßes Leben* – conceito analisado no capítulo primeiro.

As dimensões de uma *Gewalt* instauradora e mantenedora do direito ficam explícitas em duas instituições do Estado moderno que não deixam de revelar sua faceta mais espectral (assemelhada ao destino mítico que deve expiar a mera vida): a pena de morte e a polícia. O sentido básico da pena de morte não é apenas punir a infração da lei, mas afirmar o novo direito. Pois, no exercício do poder sobre a vida e a morte, inerente ao monopólio da violência estatal, o próprio direito se fortalece, mais do que

<sup>192</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência... p. 146.

<sup>193</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência... p. 136.

<sup>194</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência... p. 148.

<sup>195</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência... p.152.

em qualquer outra forma.<sup>196</sup> A polícia, por sua vez, operará na indiscernibilidade concreta entre a *Gewalt* instauradora e a *Gewalt* mantenedora do direito. O espaço de discricionariedade da atuação policial – e a política contemporânea se vê cada vez mais transformada em um mero *poder de polícia* – é o da indistinção entre poder e violência, poder legítimo e poder ilegítimo.

(...) numa espécie de mistura espectral, estes dois tipos de violência estão presentes em outra instituição do Estado moderno: a polícia. Esta é, com certeza, uma violência para fins de direito (com o direito de disposição), mas com competência simultânea para ampliar o alcance destes fins de direito (com o direito de ordenar medidas). O infame de tal instituição (...) reside no fato de que nela está suspensa a separação entre a *Gewalt* que instaura o direito e a *Gewalt* que o mantém. (...) Ela é instauradora do direito – com efeito, sua função característica, sem dúvida, não é a promulgação de leis, mas a emissão de decretos de todo tipo, que ela afirma com pretensão de direito – e é mantenedora do direito, uma que se coloca à disposição de tais fins. (...) A afirmação de que os fins da violência policial seriam sempre idênticos ao do resto do direito, ou pelo menos teriam relação com estes, é inteiramente falsa. Pelo contrário, o direito da polícia assinala o ponto em que o Estado, seja por impotência, seja devido às conexões imanentes a qualquer ordem de direito, não consegue mais garantir, por meio desta ordem, os fins empíricos que ele deseja alcançar a qualquer preço. Por isso a polícia intervém por ‘razões de segurança’, em um número incontável de casos nos quais não há uma nenhuma situação de direito clara; para não falar nos casos em que, sem qualquer relação com fins de direito, ela acompanha o cidadão como uma presença que molesta brutalmente ao longo de uma vida regulamentada por decretos, ou pura e simplesmente o vigia.<sup>197</sup>

Segundo Benjamin, “(...) talvez se devesse levar em conta a surpreendente possibilidade de que o interesse do direito em monopolizar a violência com relação aos indivíduos não se explicaria pela intenção de garantir os fins de direito, mas, isso sim, de garantir o próprio direito.”<sup>198</sup> Isto seria ilustrado pelo princípio moderno de que o desconhecimento da lei não exime o infrator de uma punição. Em face ao poder mítico, Benjamin tentará pensar uma pura *Gewalt*, que possa impedir ou paralisar a sucessão de catástrofes do poder mítico. Segundo o filósofo, como em todas as áreas “Deus se opõe ao mito, assim também a *Gewalt* divina se opõe à *Gewalt* mítica”:

Se a *Gewalt* mítica é instauradora do direito, a *Gewalt* divina é aniquiladora do direito; se a primeira estabelece fronteiras, a segunda aniquila sem limites; se a *Gewalt* mítica traz, simultaneamente, culpa e expiação, a *Gewalt* divina expia a culpa. (...) O desencadeamento da *Gewalt* do direito remete – o que não se

<sup>196</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência... p. 134.

<sup>197</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência...pp. 135-136.

<sup>198</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência... p. 127.

pode mostrar aqui de forma detalhada – à culpa inerente à mera vida natural, culpa que entrega ser humano, de maneira inocente e infeliz, à expiação com a qual ele ‘expia’ sua culpa – livrando também o culpado, não de sua culpa, mas do direito. Pois com a mera vida termina o domínio do direito os vivos. A *Gewalt* mítica é violência sangrenta exercida, em si e para si, contra a mera vida; a *Gewalt* divina e pura se exerce contra toda a vida (...). A primeira exige sacrifícios, a segunda os aceita.<sup>199</sup>

Aqui, segundo Benjamin, que aproveitará das análises de Sorel, um exemplo de manifestação desta *Gewalt* pura estaria na greve geral revolucionária, que se diferenciaria da greve política, pois não ocorre com a disposição de retomar ao trabalho “depois de concessões superficiais ou de uma outra modificação nas condições de trabalho”, mas simplesmente buscaria aniquilar o poder do Estado (pondo em questão não apenas leis ou institutos jurídicos isolados), “com a resolução de retomar apenas um trabalho totalmente transformado, não compulsório por parte do Estado”. Enquanto os meios tradicionais de greve, levadas a cabo por sindicatos e organizações oficiais, seriam instauradores do direito, aqui estamos diante de um poder revolucionário que simplesmente paralisaria o automatismo do mito e o *continuum* de uma história de opressão.

Este é o instante de abertura da ação política, uma paralisação (*Stillstand*) kairológica da própria história – que, paradoxalmente, não se confundirá com o anarquismo e com o espontaneísmo, pois estes excluem a “reflexão sobre a esfera ética-histórica e, com isso, sobre qualquer sentido da realidade, um sentido que não pode ser constituído se a ‘ação’ é arrancada e abstraída da realidade.”<sup>200</sup>

Evidencia-se crucial, para adequadamente entendermos o estatuto da *reine Gewalt* em Benjamin, esta particular inserção da ação humana no tempo e sua relação com a realidade histórica, manifestada *de outra forma* que aquelas associadas ao direito e ao mito (o tempo mítico, homogêneo e vazio, de uma tarefa infinita). Talvez seja possível afirmar que esta *Gewalt* pura – demasiadamente profana e material – coincide ou guarda grandes similitudes com a definição da ação política exposta, quase vinte anos mais tarde, na *Tese XVIIa* das “*Teses sobre o conceito de história*”:

Marx secularizou a representação do tempo messiânico na representação da sociedade sem classes. E estava bem assim. O infortúnio começou quando a social-democracia alçou essa representação a um ideal. O ideal foi definido, na

<sup>199</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência... p. 152.

<sup>200</sup> BENJAMIN, Walter. Crítica da violência...p. 165.

doutrina neokantiana, como uma tarefa infinita. E essa doutrina era a filosofia elementar do partido socialdemocrata – de Schmidt e Stadler a Natorp e Vorländer. Uma vez definida a sociedade sem classes como tarefa infinita, o tempo homogêneo e vazio transformava-se, por assim dizer, em uma ante-sala, em que se podia esperar com mais ou menos serenidade a chegada de uma situação revolucionária. Na verdade, não há um só instante que não carregue consigo sua chance revolucionária – ela apenas precisa ser definida como uma chance específica, ou seja, como chance de uma solução inteiramente nova em face de uma tarefa inteiramente nova. Para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política. Mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave deste instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado. A entrada nesse compartimento coincide estritamente com a ação política; e é por esta entrada que a ação política, por mais aniquiladora que seja, pode ser reconhecida como messiânica. (A sociedade sem classes não é a meta final do progresso na história, mas sim sua interrupção, tantas vezes malograda, finalmente efetuada).<sup>201</sup>

Jeanne Marie Gagnebin apontará que nos ensaios benjaminianos dos anos 20, não apenas “*Zur Kritik der Gewalt*”, mas o estudo sobre as “*Afinidades Eletivas*” de Goethe e “*Sobre a linguagem geral e sobre a linguagem humana*”:

(...) interrupção, violência crítica e verdade já são indissociáveis; elas continuarão a sê-lo até a última reflexão de Benjamin sobre a necessidade de uma outra escrita da história e de uma outra história. Até mesmo seu interesse crescente pela obra de Brecht, em particular pelo teatro do *Verfremdungseffekt* (efeito de distanciamento, de estranhamento), portanto da interrupção provocada tanto na trama da ação quanto na identificação dos espectadores, remete a esta ligação privilegiada entre interrupção, crítica e verdade. O que deve submeter-se à violência da crítica filosófica ou da historiografia ‘materialista’, à violência revolucionária ou messiânica, é sempre uma ‘totalidade falsa’, seja ela a ilusão mítica da beleza goetheana ou a narração, por demais coerente, da história ordinária.<sup>202</sup>

A tese de Agamben em torno do debate Benjamin-Schmitt é a de que as formulações schmittianas do conceito de soberania, na “*Teologia Política*”, serão respostas pontuais ao conceito benjaminiano da *Gewalt* divina, que estaria subtraída tanto do poder constituinte quanto do poder constituído. E a definição benjaminiana do soberano barroco na “*Origem do Drama Barroco Alemão*” exporia, segundo Agamben, uma tréplica ao conceito de soberania de Schmitt. Lá está exposta a hipótese de uma “indecisão soberana” (Benjamin usará o termo *Ernstfall* – emergência - para se referir à

<sup>201</sup> BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. (Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos L. Müller). In: LÖWY, Michel. **Walter Benjamin**: Aviso de incêndio. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005. p. 134.

<sup>202</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2004. p. 102.

exceção, em Schmitt esta aparecerá como *Ausnahmezustand*, “Estado de Exceção”): “Se, para Schmitt, a decisão é o elo que une soberania e estado de exceção, Benjamin, de modo irônico, separa o poder soberano de seu exercício e mostra que o soberano barroco está, constitutivamente, na impossibilidade de decidir.”<sup>203</sup> De tal modo que a exceção, na abordagem benjaminiana do barroco alemão, configura-se unicamente como catástrofe.

Essa drástica redefinição da função da soberania implica uma situação diferente do estado de exceção. Ele não aparece mais como limiar que garante a articulação entre um dentro e um fora, entre anomia e contexto jurídico em virtude de uma lei que está em vigor na sua suspensão: ele é, antes, uma zona de absoluta indeterminação entre anomia e direito, em que a esfera da criação e a ordem jurídica são arrastadas em uma mesma catástrofe.<sup>204</sup>

Enquanto, em Schmitt, a relação entre a política e o direito é mantida no elo entre soberania e exceção (sua constantemente repetida afirmação, que abre a “*Teologia Política*”, de que “soberano é aquele que decide sobre o estado de exceção”<sup>205</sup>), em Benjamin a relação entre *Macht* e *Vermögen*, o poder e seu exercício, é de uma cisão incontornável, mesmo para uma decisão soberana. O paradigma do estado de exceção benjaminiano não é o milagre, mas a catástrofe, não há correspondência entre soberania e transcendência (em conceitos propostos por Agamben: o poder “autopressupponente” – a auto referência da soberania schmittiana em seus pressupostos - é destruído). Agamben lembrará que, em Benjamin, o soberano fica fechado no âmbito da criação, é o senhor das criaturas, mas permanece criatura”,<sup>206</sup> não sendo uma extensão do poder divino na terra, como em Schmitt:

Se apenas Deus é soberano, isto é, aquele que na realidade terrena age indiscriminadamente como seu representante – o imperador, o proprietário de terras ou o povo (aqueles que podem identificar-se com o povo) -, é uma pergunta sempre dirigida ao sujeito da soberania, a aplicação do conceito numa situação concreta.<sup>207</sup>

O ponto culminante do debate, entretanto, será a oitava das teses benjaminianas “Sobre o conceito de história”, onde se lê:

<sup>203</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...p. 87.

<sup>204</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...p. 88.

<sup>205</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. ...p. 86.

<sup>206</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...p. 89.

<sup>207</sup> SCHMITT, Carl. *Teologia política*. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. ...p. 90. Para Schmitt, “soberania” é um principais conceitos teológicos secularizados constituintes do direito político moderno. “*Superanus*” é aquele que, na linguagem da teologia medieval, “*superioren non recognoscens*”, ou seja, Deus.

A tradição dos oprimidos nos ensina que o *estado de exceção* no qual vivemos é a regra. Precisamos chegar a um conceito de história que dê conta disso. Então surgirá diante de nós nossa tarefa, a de instaurar o real *estado de exceção*; e graças a isso, nossa posição na luta contra o fascismo tornar-se-á melhor.<sup>208</sup>

Proposição histórico-temporal, de acordo com os propósitos das teses, temos uma exceção que se torna a regra - transmutando-se em vida - tornando o funcionamento do dispositivo, ou seja, o estado de exceção fundado na decisão transcendente do soberano, e na própria distinção entre normalidade e exceção, etc., impossível. Segundo Agamben, um dos alvos imediatos desta tese, escrita nos últimos fragmentos críticos de Benjamin, contemporânea do pacto germano-soviético (em 1940), seria o estado de exceção schmittiano, pois “a decisão soberana não está mais em condições de realizar a tarefa que a *Politische Theologie* lhe confiava: a regra, que coincide agora com aquilo de que vive, se devora a si mesma.”<sup>209</sup>

Como umas das conclusões ao seu *Homo Sacer II*, Agamben propõe que o sistema jurídico ocidental apresentar-se-ia como uma estrutura dual, formada por polos heterogêneos que se coordenariam respectivamente: o elemento normativo, estático, que o filósofo italiano reportará à dimensão da *potestas*; e uma dimensão “anômica e metajurídica” inscrita a partir do conceito *auctoritas*. Como precedente e fundamento para tal divisão analítica, Agamben novamente invocará Schmitt, agora na clássica divisão schmittiana entre Estado e movimento:

Segundo Schmitt, a política do Reich nazista se funda sobre três elementos ou membros: Estado, movimento e povo. Por conseguinte, a articulação constitucional do Reich nazista é resultado da articulação e da distinção desses três elementos. O primeiro elemento é o Estado - declara Schmitt - e importa prestar atenção na definição que ele dá: o Estado é a parte política estática. Trata-se do aparato das repartições. O povo - preste-se também atenção - é o elemento impolítico, não político, (*unpolitisch*), que cresce à sombra e sob a proteção do movimento. O movimento, por sua vez, é o verdadeiro elemento político, elemento político dinâmico, que encontra a sua forma específica na relação com o Partido Nacional-Socialista, com a direção (*Führung*). Importante é que para Schmitt o próprio *Führer* não é senão a personificação do movimento.<sup>210</sup>

---

<sup>208</sup> BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michel. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio. ...p. 83.

<sup>209</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...p. 91.

<sup>210</sup> AGAMBEN, Giorgio. Movimento. (Tradução Selvino José Assman). In: **Interthesis** (Revista Internacional Interdisciplinar). Vol. 3. n. 01. Florianópolis, Janeiro-Junho de 2006.

O estado de exceção seria o dispositivo que, *em última instância*, articularia e manteria unidos estes dois polos da “máquina jurídico-política”, “instituinto um limiar de indecidibilidade entre anomia e *nomos*, entre vida e direito, entre *auctoritas* e *potestas*.”<sup>211</sup> O dispositivo da exceção, para o filósofo, “se baseia na ficção essencial pela qual a anomia – sob a forma da *auctoritas*, da lei viva ou da força de lei – ainda está em relação com a ordem jurídica e o poder de suspender a norma está em contato direto com a vida.”<sup>212</sup> Enquanto as dimensões da *auctoritas* e da *potestas* estão em relação, mesmo sendo conceitualmente diversas, tem-se a normalidade do dispositivo, ainda que sua dialética esteja fundada numa ficção. Quando estes dois polos se amalgamam ou se desconectam, por exemplo, em sua coincidência em uma só pessoa, ou quando a força de lei basta a si mesma como entidade autônoma, flutuando independentemente de qualquer *potestas* e de qualquer conteúdo normativo, quando o *espectro da exceção* torna-se a regra, então, para Agamben, o sistema jurídico pode metamorfosear-se em máquina letal (a política institucional pode convergir para uma *tanatopolítica*).<sup>213</sup>

Segundo Agamben não é outra a conclusão possível ao se analisar a estruturação da política contemporânea disseminada a partir de seu respectivo modelo de “democracia de massas”. Uma desconexão entre lei e vida que, logo na sequência do argumento, é amplificada para abranger todas as culturas humanas sobre a terra.

Por toda a parte da terra os homens vivem hoje sob o *bando* de uma lei e de uma tradição que se mantém unicamente como ‘ponto zero’ do seu conteúdo, incluindo-os em uma pura relação de abandono. Todas as sociedades e todas as culturas (não importa se democráticas ou totalitárias, conservadoras ou progressistas) entraram hoje em uma crise de legitimidade, em que a lei (significando com este termo o inteiro texto da tradição em seu aspecto regulador, quer se trate da *Torah* hebraica, da *Shariah* islâmica, do dogma cristão ou do *nómos* profano) vigora como puro ‘nada da Revelação’.<sup>214</sup>

Mas a argumentação prossegue, afirmando que toda e qualquer tentativa de “reafirmação” de um estado democrático de direito plenamente constituído (fundado na garantia de direitos fundamentais, etc.), buscando assim confinar o estado de exceção a limites temporais e espaciais mais estritos, seria uma maneira infrutífera e metafísica de

---

<sup>211</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...p.130.

<sup>212</sup> Ibidem. Idem.

<sup>213</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...p.131.

<sup>214</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**. ...p. 59.

tentar fazer novamente da exceção uma dimensão marginal da regra. Segundo Agamben, além de tais conceitos estarem “constitutivamente fundados” na exceção, “o que está em questão agora são os próprios conceitos de estado e direito.”<sup>215</sup>

O estado de exceção, tal como pensado por Schmitt, apresenta-se assentado em uma “máquina mitológica” de relação da vida com a lei, e de relação da política com o direito. Esta é a dimensão da exceção fictícia. Em Benjamin, no estado de exceção efetivo, a ação política simplesmente depõe toda e qualquer metafísica relacional para se apresentar como *histórica*, “a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma a partir da situação política, mas ela se lhe confirma não menos pelo poder-chave deste instante sobre um compartimento inteiramente determinado, até então fechado, do passado.” Temporalização que a torna indiscernível do espaço, como inscrição material que abole as próprias simplificações das metáforas espaciais e temporais (em sua desconexão metafísica), “o problema do tempo histórico tem de ser apreendido em correlação com o do espaço histórico (a história no *cenário dos acontecimentos*)”<sup>216</sup>, uma ação onde não é mais possível diferenciar entre potência e ato, operosidade e inoperosidade, passado/futuro, meios e fins, pois assume desde sempre sua abertura e aparência imanentes: expõe-se em gestos, como em Kafka: “os gestos dos

---

<sup>215</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Estado de exceção**. ...p. 131. Diante de tais conclusões, torna-se discutível um dos problemas principais da tese do prof. Daniel Arruda Nascimento, defendida no ano de 2010 na Universidade Estadual de Campinas. Em “Do fim da experiência ao fim do jurídico : percurso de Giorgio Agamben”, a despeito de muitos méritos do trabalho, Nascimento proporá que Agamben é um diagnosticador da crise de juridicidade que atravessa o mundo ocidental nas últimas décadas. É preciso afirmar, contudo, que Agamben se distancia inclusive da teoria crítica do direito que fará este diagnóstico. Ora, em Agamben a exceção insere-se na estrutura do que podemos entender por *direito*. Portanto, não há que se falar em crise de um direito legalmente formalizado, mas em uma particular demonstração de pressupostos que lhe foram, *desde sempre*, intrínsecos. Por outro lado, não há que se falar em *fim*, tampouco *crise* do direito estatal: ao contrário, no diagnóstico agambeniano, o mundo contemporâneo assiste a uma progressiva assimilação da política ao direito, e uma hipertrofia do conceito jurídico de responsabilidade que ofusca até mesmo a possibilidade de pensarmos uma ética que não seja contaminada pelos *juridicisms*. Antes de fim ou crise do direito, falemos antes de uma preocupante generalização de sua racionalidade para esferas alheias a ela (e de sua necessária crítica). Cf. NASCIMENTO, Daniel A. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. Tese defendida junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Campinas: abril de 2010.

<sup>216</sup> BENJAMIN, Walter. Fragmentos (filosofia da história e política) – 1916. In: **O anjo da história**. (Trad. João Barrento). Lisboa: Assírio & Alvim, 2010. p. 23. Sobre as origens deste fragmento, escrito juntamente com uma digressão sobre os números históricos (“os números históricos são nomes”, cuja datação reporta ao “verão de 1916”, há tanto indicações de Scholem quanto uma hipótese de Tiedemann e Schweppenhäuser, que supõem tal frase fazer parte dos cadernos preparatórios ao texto da “Origem do drama barroco alemão”. Ibidem, p. 169.

personagens kafkianos são excessivamente enfáticos para o mundo habitual e extravasam para um mundo mais vasto.”<sup>217</sup>

Se é certo, como diz Max Brod, que “era imenso o mundo dos fatos que ele considerava importantes”, o mais imenso de todos era o mundo dos gestos. Cada um é um acontecimento em si e por assim dizer um drama em si. O palco em que se representa esse drama é o teatro do mundo, com o céu como perspectiva. Por outro lado, este céu é apenas pano de fundo; investigá-lo segundo sua própria lei significaria emoldurar um pano de fundo teatral e pendurá-lo numa galeria de quadros. Como El Greco, Kafka despedaça o céu, atrás de cada gesto; mas como em El Greco, padroeiro dos expressionistas, o gesto é o elemento decisivo, o centro da ação.<sup>218</sup>

A história no “cenário dos acontecimentos”, como palco aberto aos gestos políticos. O gesto possui uma dimensão imagética, é uma forma de *eidolon*, porém não se reduz a ela. Para Agamben, o gesto equivale a um *tertium genus* às esferas aristotélicas da *práxis* e da *poiesis* distinguidas em relação a fins na “*Ética a Nicômaco*”: “Parece, contudo, haver uma diferença entre os fins: uns são, por um lado, as atividades puras; outros, por outro lado, certos produtos que delas resultam para além delas: o produto do seu trabalho (Livro I, 1094a5).”<sup>219</sup> O gesto exporia uma “medialidade” enquanto tal, sendo a política a esfera da “absoluta” gestualidade dos homens.<sup>220</sup>

Em Benjamin, a imagem associada ao gesto possui sempre um resíduo perturbador, incômodo: sua assinatura política, pois esta está ancorada na mesma “estrutura” material em que se dá a vida humana, vida na qual o estado de “exceção” se tornou “regra”, forma-de-vida que se torna indiscernível de seu conteúdo.<sup>221</sup> Exposição profana irremediável e, simultaneamente, histórica.

<sup>217</sup> BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte. In: **Obras escolhidas I...** p. 146.

<sup>218</sup> BENJAMIN, Walter. Franz Kafka: a propósito do décimo aniversário de sua morte... p. 147. Ilustrativo é o uso constante de metáforas cênicas na filosofia benjaminiana para se referir aos domínios da ação política. Em um dos fragmentos encontrados nos arquivos, o mundo, em Benjamin, é apresentado como o *cenário* da história, e o tempo, como a vida do ator. Cf. Fragmento 73. BENJAMIN, Walter. Fragmentos (filosofia da história e política). In: **O anjo da história**. p. 29.

<sup>219</sup> ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. (Trad. António Caeiro). São Paulo: Ed. Atlas, 2009. p. 17.

<sup>220</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Mezzi senza fine*. p. 53.

<sup>221</sup> “Organizar o pessimismo significa descobrir o espaço da imagem no espaço da ação política. Este espaço da imagem, porém, deixou de ser mensurável em termos contemplativos... Este espaço da imagem... O mundo de uma atualidade plena e integral (*Surrealismo*).” Tese K presente nas anotações preparatórias às teses encontradas nos arquivos de Benjamin. Cf. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. p. 156.

Há o conteúdo, mas nada o contém; há a forma, mas não é mais forma de nada, expõe somente a si mesma. A ideia de uma filosofia por imagens, que Benjamin parece por vezes evocar, não é uma metáfora, mas deve ser tomada literalmente. A “imagem de pensamento”, como a alegoria renascentista, é um mistério no qual o que não pode ser exposto discursivamente por um átimo brilha através das ruínas da linguagem.<sup>222</sup>

### *reine Gewalt*, hipótese interpretativa

Arriscando uma interpretação sobre a *reine Gewalt* em Benjamin, é possível afirmar que aqui também estamos diante de um conceito topológico, puramente relacional: uma forma de *expressão* (*Darstellung*) histórico-temporal. Tal demarcação é importante, principalmente em vista das revisitações que filósofos contemporâneos farão desta categoria, buscando inscrevê-la como “instrumento” e “palavra de ordem” para a legitimação de conjunturas e movimentos específicos do presente. Tal é o procedimento interpretativo de Slavoj Žižek que, em um ensaio intitulado “Da democracia à violência divina”<sup>223</sup>, exemplifica a *reine Gewalt* benjaminiana com as *Chimères* no Haiti, milícias populares organizadas sob o governo de Jean-Bertrand Aristide, formadas basicamente por despossuídos e desempregados que, segundo Aristide, indiretamente *citado* pelo filósofo esloveno, faziam uso da “violência popular” como forma de contraponto e resistência a uma situação de injustiça estrutural. Segundo Žižek,

Estes atos desesperados de autodefesa popular violenta são exemplos do que Walter Benjamin chamava “violência divina”: se posicionam entre “o bem e o mal”, em uma espécie de suspensão político-religiosa da ética. Ainda que possa parecer à consciência média como atos “ímorais”, os assassinatos, ninguém tem o direito de condená-los, visto que respondem a anos, inclusive séculos, de violência e de exploração estatal e econômica sistemática.<sup>224</sup>

Nada mais equivocado que esta leitura žižekiana de Benjamin, equiparando o ensaio de Benjamin com as famosas apologias de Fanon sobre o uso da violência nos movimentos pós-coloniais do séc. XX. Equívoco que, em polo oposto e mais drástico

<sup>222</sup> AGAMBEN, Giorgio; FERRANDO, Monica. **La Ragazza Indicabile**. Mito e mistero di Kore. Milano: Mondadori Electa, 2010. pp. 27. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko.

<sup>223</sup> ŽIŽEK, Slavoj. De la démocratie à la violence divine. In: **Démocratie, dans quel état?** La Fabrique, 2009. pp. 123-149. Tradução espanhola: ŽIŽEK, Slavoj. De la democracia a la violencia divina. In: **Democracia, en qué estado?** (Trad. Matthew Gajdowsky). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010. pp. 105-124.

<sup>224</sup> ŽIŽEK, Slavoj. De la democracia a la violencia divina... p. 119.

(haja vista a indefectível distância crítica de Benjamin em relação ao nazismo), comete Derrida ao equiparar a *reine Gewalt* à *Shoah*.<sup>225</sup>

Um dos alvos diretos do ensaio benjaminiano é a violência instrumental, presente tanto na *Gewalt* instauradora quanto na *Gewalt* mantenedora do direito. Textualmente Benjamin afirma que a *reine Gewalt* possui um caráter não-violento, está distante de um poder sangrento sobre a vida. É justamente esta indistinção entre poder e violência, poder legítimo e ilegítimo, - que seria o marco dos governos fascistas e das insípidas e deslegitimadas democracias parlamentares,<sup>226</sup> - desta absorção da política, em sua esfera mais autêntica e efetiva, pela violência instrumental (e jurídica), que Benjamin visa ultrapassar criticamente e diagnosticar em seu ensaio.

Independentemente da justificação ou não dos atos dos *Chimère* no contexto haitiano, - e a violência, por seu caráter instrumental, como um meio, sempre depende da justificação para o fim a que almeja e, de certo modo, “aquilo que necessita de justificação por outra coisa não pode ser a essência de nada”<sup>227</sup>, - equipara-los a manifestações de uma “violência divina” é tão-somente violentar um texto filosófico e negar-se a compreender as especificidades histórico-temporais do próprio evento analisado.

O conceito de *reine Gewalt*, a partir da própria argumentação de Benjamin, está livre da interminável e circular vinculação ao domínio dos meios e dos fins. É preciso lembrar a advertência arendtiana – que, apesar de ser uma leitora muito atenta de Benjamin, odiou “*Zur Kritik der Gewalt*”, ao ponto de não o incluir nos volumes de traduções dos ensaios benjaminianos que editou nos EUA, não obstante coincidindo, sem o citar em seu “*On violence*”, de 1969, na crítica que Benjamin fez ao conceito instrumental de violência: “a perplexidade do utilitarismo é que se perde na cadeia interminável de meios e fins sem jamais chegar a algum princípio que possa justificar a categoria de meios e fins, isto é, a categoria da própria utilidade”<sup>228</sup>.

<sup>225</sup> DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. (Trad. Leyla Perrone-Moisés). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

<sup>226</sup> É preciso mencionar que Benjamin tem diante de si um governo parlamentar que – assim como nos governos contemporâneos - não deixou de fazer uso de aparatos repressivos de violência, aniquilando violentamente, por exemplo, a insurreição da *Spartakusbund*, assassinando – quando já estavam sob as mãos da polícia - Rosa Luxemburgo e Karl Liebknecht.

<sup>227</sup> ARENDT, Hannah. **Sobre a violência**.... p. 22.

<sup>228</sup> ARENDT, Hannah. **A condição humana**.... p. 168. Este é um paradoxo visível mesmo nas críticas conceituais ao utilitarismo que, a despeito das tentativas de ultrapassá-lo, mantém uma equívoca terminologia ainda devedora de tal relação, ao menos no estrito plano terminológico: vide os conceitos

A questão básica é como pensar uma ação política para além da noção de *poiesis* (e, portanto, de *fazer*, de *obra*) e da noção de mando e obediência obtida por intermédio da violência (e, portanto, da soberania) que impregna a tradição ocidental. Por consequência latente da própria argumentação de Benjamin, é preciso interpretar o termo *Gewalt* (ao menos em *reine Gewalt*) com tendo, prioritariamente, o referencial semântico voltado à dimensão do *poder*, e não à estrita *violência* que, conforme já visto, ao menos nas línguas latinas, está carregada de contornos utilitários.

Não há, por outro lado, “suspensão político-divina” da ética, como erroneamente afirma Žižek, mas exposição de uma ética incrustada no tempo/na história. Textualmente afirma Benjamin que a ética, aplicada à História, é a doutrina da revolução.<sup>229</sup> Suspensão política do *mythos*, despertar, o puxar os freios de emergência do trem história, são termos que estariam mais próximos do “poder divino” benjaminiano.

Na já citada tese *XVIIa* das *Teses sobre o conceito de história*, Benjamin afirma, desdobrando o conceito de *reine Gewalt* de 1921 que, para o pensador revolucionário, a chance revolucionária própria de cada instante histórico se confirma pela correspondência, um *poder-chave*, deste instante sobre um compartimento até então fechado do passado: a entrada nesse compartimento coincidiria estritamente com a ação política. E seria por esta entrada que a ação política, por mais aniquiladora, poderia ser reconhecida como *messiânica*. O debate sobre o tempo messiânico em Benjamin é um dos pontos de correspondência entre os textos políticos da década de 20 e a redação das *Teses* no fim da década de 30. Uma exposição sumária do conceito de tempo messiânico está exposta no “*Fragmento teológico-político*”.

Sobre o *Fragmento*, inédito até sua publicação nas *Schriften* (e ainda sem tradução no Brasil), há uma ilustrativa controvérsia sobre sua data de redação: de um lado Gershom Scholem, afirmando que o *Fragmento* teria sido escrito entre os anos de 1920 e 1921, não tendo, portanto, qualquer tipo de relação com os textos “politizados” e marxistas da década de 30, situando-se na esfera dos textos “anarco-metafísicos” (construção scholemiana) de Benjamin. De outro lado temos a posição de Adorno que,

---

kantiano de fim-em-si-mesmo e benjaminiano de meio-sem-fim (se o meio deixa de se voltar para uma finalidade qualquer, também deixará, por óbvio, do qualificativo de “meio”).

<sup>229</sup> BENJAMIN, Walter. Fragmentos (filosofia da história e política). In: **O anjo da história**. (Trad. João Barrento). Lisboa: Assírio & Alvim, 2010. p. 23.

pelo teor dos conceitos, próximos com reflexões lançadas nas “*Teses sobre o conceito de história*”, afirmará que o *Fragmento* provavelmente teria sido composto no ano de 37, mesmo ano, aliás, em que o próprio Benjamin teria lido o *Fragmento* como algo recentemente redigido.<sup>230</sup>

Ambos os contendores, em suas respectivas tentativas de afirmar uma imagem segmentada e particular da filosofia benjaminiana, uma como um filósofo da mística judaica (Scholem) e outra como teórico estritamente marxista (Adorno), equivocam-se em sua argumentação meramente cronológica. É quase certo que o “*Fragmento teológico-político*” é um texto anterior a 1924. Sua íntima proximidade conceitual e cronológica com “*Zur Kritik der Gewalt*”, e sua posterior ressonância na redação das *Teses*, apenas mostram como o problema do tempo messiânico (e sua relação com o tempo político) é uma das questões permanentes do próprio pensamento benjaminiano. O próprio filósofo atesta isso em uma conhecida carta escrita a Gretel Adorno, entre o fim de abril e início de maio de 1940, - a mesma onde afirma que as *Teses* poderiam gerar “os mais entusiasmados equívocos” -, em que relaciona a redação destas aos temas que, nos últimos vinte anos, mantinha quase escondidos em seus pensamentos. “A guerra e a constelação conseqüente me deram motivos para registrar alguns pensamentos que andavam comigo, ou melhor, escondidos de mim próprio, há cerca de vinte anos. (...) Ainda hoje as envio mais como um ramo de ervas sussurrantes, recolhidas durante um passeio meditativo, do que como um conjunto de teses.”<sup>231</sup>

Para reforçar a crítica a uma leitura redentorista e mitologizante da “*Zur Kritik der Gewalt*”, o próprio Benjamin adverte, no início do *Fragmento*, que “somente o próprio Messias consuma todo devir histórico, no sentido em que apenas ele absolve, cumpre, concretiza a relação deste devir com o messiânico”. E, como desdobramento a esta tese, dirá Benjamin: “por isso, nada de histórico pode, a partir de si mesmo, entrar em relação com o messiânico. (...) É porque a ordem do profano não pode ser construída

<sup>230</sup> Tal pano de fundo foi reconstituído nos comentários feitos à edição alemã dos textos benjaminianos editada sob a responsabilidade de Rolf Tiederman e Hermann Schweppenhäuser. Cf. BENJAMIN, Walter. **Gesammelte Schriften**. Vol. I. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1995. Também pode ser encontrado nas notas às traduções francesa e portuguesa do “Fragmento teológico-político”. Cf. BENJAMIN, Walter. **Oeuvres I**. Paris: Folio essais, ed. Gallimard, 2000. pp. 263-265. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. (Trad. João Barrento). Lisboa: Assírio & Alvim, 2010. pp. 167-168.

<sup>231</sup> BENJAMIN, Walter; ADORNO, Gretel. **Briefwechsel**. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005. Tradução castelhana: BENJAMIN, Walter; ADORNO, Gretel. **Correspondencia** (1930-1940). (Trad. Marina Dimópulos). Buenos Aires: Eterna Cadência, 2011. pp. 444-447.

sobre a ideia do reino de Deus, por isso a teocracia não tem nenhum sentido político, mas somente um sentido religioso.”<sup>232</sup>

Benjamin, aqui fundamentando seu argumento no “Espírito da utopia” de Bloch, expõe sua concepção de materialismo e seu vínculo a uma filosofia da imanência ao falar, em termos puramente negativos, da própria teologia. A ordem do profano, segundo Benjamin, seguindo uma inflexão aristotélica, mas principalmente spinozista, deve tão-somente se edificar sobre a ideia da felicidade. Um das diferenças entre a história do mundo e a história divina, exposta em esboços que acompanham a redação do *Fragmento* benjaminiano, é que naquela tudo ocorre dentro do tempo, ou seja, a história divina está absolutamente excluída da imanência.<sup>233</sup> Jeanne Marie Gagnebin, na contracorrente das apropriações de Benjamin feitas por Žižek e Agamben (que, ao menos em seu *Stato di Eccezione*, em nenhum momento correrá os riscos de interpretar a *reine Gewalt*, utilizando-a, contudo, como um conceito normativo em sua argumentação<sup>234</sup>), interpretará a relação entre os conceitos de “violência” e “Messias” como signos da abertura e incompletudes constitutivas da história e experiências humanas, a nós conferida para respondermos aos apelos do passado no presente. *Messianismo*, quiçá, no sentido kafkiano do termo, quando este afirmava que “há salvação, mas não para nós”.

Violência certamente que esta força que Benjamin chama, justamente, de “messiânica”, para marcar também que somente o “Messias” é senhor dela; ela

---

<sup>232</sup> BENJAMIN, Walter. *Oeuvres I.* p. 263 (Tradução Vinícius Honesko); BENJAMIN, Walter **O anjo da história**. p. 21.

<sup>233</sup> BENJAMIN, Walter. Fragmentos (filosofia da história e política). In: **O anjo da história**. (Trad. João Barrento). Lisboa: Assírio & Alvim, 2010. p. 24.

<sup>234</sup> Uma interpretação da violência divina é exposta em um texto de juventude de Agamben, “Sui limiti della violenza”, onde este tentará delimitar o conceito de “violência sacra”, como a forma particular de violência que, nas culturas antigas, rompe com uma determinada continuidade histórica. Apesar da incontestável influência batailleana, aqui já se observa a presença de categorias que serão cruciais no debate futuro de Agamben sobre a política, como a *sacralidade*. Neste ensaio, entretanto, Agamben define a violência revolucionária (ou divina) de Benjamin de uma maneira muito próxima a de Fanon e Žižek, falando de uma violência literal, em nenhum momento levando em conta a dimensão, que é o foco analítico principal de Benjamin, do *poder* revolucionário associado ao conceito de *Gewalt*. É preciso afirmar que, tomando como ponto de vista intérpretes de Benjamin como Agamben (no início de suas investigações) e Žižek, não é possível não concordar com a tese de Derrida, de que “reine Gewalt” seria apenas um outro termo para significar “solução final”. Apontemos apenas, novamente, que ambos – os intérpretes e o crítico – equivocam-se em sua comum filologia. Diz Agamben em “Sui limiti della violenza” (e manteremos o italiano original por ser uma passagem por demais problemática, evitando-se o risco da acusação de que sua *obscuridade* seja produto de uma má ou tendenciosa tradução): “Non la violenza che è semplicemente mezzo al fine giusto della negazione del sistema esistente, ma la violenza che nella negazione dell’altro fa l’esperienza della própria autonegazione e nella morte dell’altro porta ala coscienza la própria morte, è la violenza rivoluzionaria.” AGAMBEN, Giorgio. Sui limiti della violenza. In: **Nuovi Argomenti**. n. 11. Roma, 1969. p. 170.

nos é dada parcimoniosamente para respondermos ao apelo do passado no presente, mas a redenção não nos pertence. A famosa “fraca força messiânica” que cabe a cada geração significaria, portanto, mais que nossa lamentável impotência, como sempre se interpreta; ela poderia igualmente assinalar, como faz esta “suave aproximação” do Reino de que fala o “Fragmento teológico-político”, que somente nossa *fraqueza* é messiânica, que é em nossas hesitações, em nossas dúvidas, em nossos desvios, que pode ainda se insinuar o apelo messiânico, ali, enfim, onde renunciamos a tudo preencher para deixar que algo de outro possa dizer-se. Violência, portanto, mas violência que não podemos usar segundo nosso bem-querer, pois ela ameaça, justamente, o querer e a soberania da intenção, sua ambição de previsão sem faltas.<sup>235</sup>

Não é gratuito que as teorias da soberania estatal tenham sido antecipadas por todo um deslocamento das fontes do poder para a vontade humana, *a vontade potestativa e soberana dos contratantes*. Ultrapassar o princípio da soberania é também por em questão este conceito fantasmático de uma vontade unívoca e plena que lhe dá suporte.

### Estado de exceção e *katargésis*

Algo mais sobre esta particular “violência” atrelada ao *Messias*: um dos trechos centrais de “Il tempo che resta”<sup>236</sup>, de Agamben, volta-se para a seguinte questão: como podemos pensar o estado da lei sob o efeito da *katargésis* messiânica? O que é ao mesmo tempo uma lei suspensa e cumprida? Segundo Agamben, *katargéo* é um termo chave no vocabulário messiânico paulino. Composto por *argós* (*argeo*), derivado do latim *argos*, que significa “inoperante, inativo, desativado”. O composto quer dizer “torno inoperante, desativo, suspendo a eficácia”.

Aqui seria possível diferenciar mais uma vez, ao menos em termos conceituais, de um lado, a fisionomia do estado de exceção fictício em Carl Schmitt, apanágio do protagonismo político da violência soberana. De outro, um estado de exceção efetivo ou messiânico, tal como pensado por Benjamin (diretamente influenciado, na hipótese de Agamben, pelo “*ho nun kairos*” paulino), o estado que a própria vida humana – em sua realidade efetiva – se manifestará como temporalização originária.

<sup>235</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. **História e narração em Walter Benjamin...** p. 98.

<sup>236</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta...** pp. 98-105.

Na exceção fictícia, conforme analisado no início deste capítulo, a norma se aplica à exceção desapplicando-se, retirando-se dela. A exceção não é apenas uma exclusão, mas uma exclusão inclusiva, uma *exceptio*, uma captura do fora. Definida a exceção, a lei cria e define o espaço no qual a ordem jurídica pode ter valor. O estado de exceção representa, segundo Agamben, a forma pura da vigência da lei, a partir do qual ela pode definir o âmbito normal de sua aplicação. Antes de tudo, tem-se aqui a absoluta indeterminação entre o dentro e o fora. O paradoxo do local do soberano: ele, que está fora da lei, declara não haver um fora da lei. Soberano, a quem se incumbe o poder de estabelecer a normalidade da lei e a condição de sua efetividade, coloca-se, simultaneamente, fora dela.

De tal modo que é impossível distinguir, no estado de exceção, entre observância e transgressão da lei. Quando a lei vige apenas na forma de sua suspensão, qualquer comportamento, desde o ato mais banal de caminhar na rua (durante o toque de recolher), praticar uma determinada religião ou vestir-se com determinados trajes, pode se revelar uma transgressão. Corolário desta inexecutabilidade, segundo Agamben, desta zona de penumbra entre permissão e proibição, é o obscuro caráter informulável da lei: esta não mais se manifesta sob a forma de uma prescrição ou interdito. Observe-se o decreto hitleriano de 28 de fevereiro de 33. Lá está exposto que “Os artigos 114, 115, 117, 118, 123, 124 e 153 da Constituição do Reich estão suspensos até nova ordem”. Este lacônico enunciado, que simplesmente suspende os direitos políticos e as garantias civis da constituição de Weimar, não se manifesta mais sob uma proposição de “expectativa contrafática”<sup>237</sup> (ou seja, “deve, é obrigatório, é permitido, é proibido, é facultado”). Assim se procedeu em relação aos campos de concentração. Os campos, onde tudo se tornou possível, nascem no espaço vazio desta *informulabilidade* da lei.

Porém, a lei no estado de exceção da *katargésis* messiânica também está pautada na indistinção entre um fora e um dentro, entre um pertencer ou não pertencer. A distinção entre judeus e não-judeus, cifra da tradição, é abolida através da introdução de um *resto*. Os *não não-judeus*, este resto para além ou aquém das cisões da lei, não está dentro nem fora da lei, nem *ennomos* nem *anomos* – “aos sem lei, como se eu mesmo o fosse, não estando sem lei para com Deus, mas debaixo da lei de Cristo, para ganhar os que vivem fora do regime da lei” (1 Cor 9, 21).

---

<sup>237</sup> FERRAZ JR, Tércio Sampaio. Dogmática analítica ou a ciência do direito como teoria da norma. In: **Introdução ao estudo do direito: técnica, decisão, dominação**. São Paulo: Atlas, 2003. p. 112.

Este resto, segundo Agamben, é uma espécie de corte de Apeles, que “divide as próprias divisões traçadas pela lei”, passando de uma divisão “polar” a outro tipo de lógica não disjuntiva, representando a impossibilidade dos judeus – assim como os *goyin* - de coincidirem consigo mesmos. Portanto, entre a dicotomia da lei – *hypó nomon, sotto la legge*, judeus; *anómoi, senza lege*, não-judeus – Paulo introduz um *tertium genus* que, ao mesmo tempo que não se submete à dicotomia, suspende a eficácia da lei: “*hós ánomos, mé on ánomos theoú all’énnomos christou*” (1Cor 9, 20-23), na tradução agambeniana, que apenas transcrevemos “*come senza legge, non senza legge di Dio, ma nella legge del messia.*” Para Agamben “este “resto” não é algo como uma porção numérica ou um resíduo substancial positivo, totalmente homogêneo às divisões precedentes, mas que teria em si, não se sabe como, a capacidade de superar as diferenças.”<sup>238</sup>

A interpretação desta passagem paulina irá opor Agamben às leituras realizadas pelo filósofo francês Alain Badiou. Para Badiou, a passagem de Paulo expõe um princípio de universalidade em face das diferenças, uma espécie de tolerância ou benevolência. O subtítulo do livro expõe o cerne do argumento de Badiou: “São Paulo: a fundação do universalismo”. Na argumentação de Badiou,

Somente é possível transcender as diferenças se a benevolência em relação aos costumes e às opiniões apresentar-se como uma *indiferença tolerante às diferenças*, a qual tem como prova material apenas poder e saber, como narra Paulo, autopraticar as diferenças. Por isso, Paulo desconfia muito de qualquer regra, qualquer rito que possa afetar a militância universalista, designando-a, por sua vez, como portadoras de diferenças e particularidades.<sup>239</sup>

Para Agamben, contudo,

Qualquer que possa ser a legitimidade de conceitos como “tolerância” ou “benevolência”, que concernem em última instância à atitude do Estado a respeito dos conflitos religiosos (aqui se vê bem como aqueles que declaram querer abolir o Estado frequentemente não se arriscam a sair de um ponto de vista estatal), não são certamente conceitos messiânicos. Para Paulo, não se trata de “tolerar” ou atravessar as diferenças para encontrar para além delas o mesmo e o universal. O universal não é para ele um princípio transcendente a partir do qual olhar as diferenças – ele não dispõe de tal ponto de vista – mas uma operação que divide as próprias divisões nomísticas e as torna inoperantes, sem por isso atingir um solo último. No fundo do judeu ou do grego, não há um homem universal ou cristão, nem como princípio nem como fim: há somente um

<sup>238</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta...** p. 53.

<sup>239</sup> BADIOU, Alain. **São Paulo: a fundação do universalismo.** (Trad. Wanda C. Brant). São Paulo: Boitempo, 2008. p. 116-117.

resto, há somente a impossibilidade para o judeu e para o grego de coincidirem consigo mesmos.<sup>240</sup>

O debate desta passagem paulina carrega consigo uma aporia básica em torno de conceitos fortes que até então respaldavam a tradição filosófica e política ocidental: universalidade, particularidade. A resposta de Agamben é também sintomática de uma tentativa metodológica de pensar para além destas distinções polares, não apenas no terreno epistemológico<sup>241</sup>, mas principalmente no campo político.

Na análise agambeniana, à paradoxal figura da lei no estado de exceção da *katargésis* messiânica, Paulo chamará de “*nomos pistéos*”, lei da fé. Ela não se define mais pela execução das obras, ou dos ritos, ou pelo derramamento de sangue, mas como manifestação de uma “justiça sem lei”. Só assim, segundo Agamben, pode afirmar Paulo que a lei da fé é a exclusão (*exekleisthe*) ou suspensão da lei das obras. A fé se apresenta, simultaneamente, como desativação (*katargei*) e conservação (*histanei*) da lei. “Uma justiça sem lei não é a negação, mas a realização e o cumprimento – o *pleroma* – da lei.”<sup>242</sup> Quanto às demais declinações do estado de exceção, a inexecutabilidade e informulabilidade da lei, dirá Agamben:

Toda a crítica do *nomos* em Rm 3, 9-20 é somente a enunciação fechada de um verdadeiro e próprio princípio messiânico de inexecutabilidade da lei (...). A singular expressão que Paulo utiliza no versículo 12 “*tudo echrothesan* – que Jerônimo deixa por *inutiles facti sunt* – significa literalmente (*a-chreioo*) “foram deixados incapazes de usar” e exprime perfeitamente a impossibilidade de uso, isto é, a inexecutabilidade que caracteriza a lei no tempo messiânico e que somente a fé pode transformar em *chresis*, em uso. (...) Pouco antes, a abreviação máxima do mandamento mosaico – que não diz simplesmente “não desejarás”, mas “não desejarás a mulher, a casa, o escravo, o asno, etc. do

<sup>240</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta...** pp. 54-55.

<sup>241</sup> Na perspectiva arqueológica, que é a de minha pesquisa, as antinomias (por exemplo, a da democracia *versus* totalitarismo) não desaparecem, mas perdem seu caráter substancial e se transformam em campos de tensões polares, entre as quais é possível encontrar uma via de saída (...). Trata-se, diante das dicotomias que estruturam nossa cultura, de ir além das exceções que as têm produzido, porém não para encontrar um estado cronologicamente originário, mas, ao contrário, para poder compreender a situação na qual nos encontramos. A arqueologia é, nesse sentido, a única via de acesso ao presente. Porém, superar a lógica binária significa, sobretudo, ser capaz de transformar cada vez as dicotomias em bipolaridades, as oposições substanciais num campo de forças percorrido por tensões polares que estão presentes em cada um dos pontos sem que exista alguma possibilidade de traçar linhas claras de demarcação. Lógica do campo contra lógica da substância. Significa, entre outras coisas, que entre A e A se dá um terceiro elemento que não pode ser, entretanto, um novo elemento homogêneo e similar aos anteriores: ele não é outra coisa que a neutralização e a transformação dos dois primeiros. Significa, enfim, trabalhar por paradigmas, neutralizando a falsa dicotomia entre universal e particular. “Entrevista com Giorgio Agamben”. In: **Revista do Departamento de psicologia da UFF**. vol.18 n.1. Niterói, Janeiro/Junho de 2006.

<sup>242</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**. p. 101.

próximo”- o deixa não somente inexecutável, mas também informulável: “O que então? A lei é pecado? Que não seja assim! Mas eu não conheci o pecado, senão através da lei. De fato, não teria conhecido o desejo se a lei não tivesse dito: não desejarás”. A lei aqui não é mais *entole*, norma que prescreve ou proíbe claramente algo – “não desejarás” não é um mandamento; é apenas o conhecimento da culpa, processo no sentido kafkiano do termo, contínua auto-imputação sem preceito. À esta contradição da lei mosaica corresponde, da parte da fé, aquela recapitulação messiânica dos mandamentos, dos quais Paulo fala em Rm 13, 8-10: “Quem ama o outro cumpriu a lei. De fato: não cometerás adultério, não matarás, não roubarás (...) e todos os outros mandamentos recapitulam-se nestas palavras: amarás teu próximo como a ti mesmo.” Depois de ter a lei em uma lei da obras e uma lei de fé, numa lei do pecado e uma lei de Deus, e depois de tê-la deixado, desse modo, inoperante e inexecutável – Paulo pôde cumpri-la e recapitulá-la na figura do amor. O pleroma messiânico da lei é uma *Aufhebung* do estado de exceção, uma absolutização da *katargesis*.<sup>243</sup>

A fé, diante da inexecutabilidade da lei, é que permite o possível uso (*chresis*) desta. O messianismo é a inoperância e, simultaneamente, cumprimento integral da lei, sem restos. Qual é, em Paulo, o tempo messiânico, revelador deste estado de deposição da lei e seu possível uso? É o tempo-de-agora, o *ho num kairos*. O messianismo paulino está ancorado em uma concepção temporal às voltas com a diferenciação entre o tempo do agir o humano (e, acima de tudo, da política: Paulo, um homem da *lexis* e da *praxis*, um realizador de palavras e atos) e o tempo divino imponderável da(s) escatologia(s).

Comentando as famosas passagens sobre o tempo no XI Livro das Confissões de Agostinho, dirá Agamben que

Malgrado o seu aparente desprezo pelo ‘século’, foi o cristianismo a estabelecer as bases para uma experiência da historicidade, e não o mundo antigo, ainda que tão atento aos eventos mundanos. O cristianismo separa, de fato, resolutamente o tempo do movimento natural dos astros para fazer dele um fenômeno essencialmente interior (...). Todavia, o tempo assim interiorizado é ainda a sucessão contínua de instantes pontuais do pensamento grego. Todo o décimo primeiro livro das *Confissões* de Agostinho, com sua angustiada e irresolvida interrogação sobre o tempo inaferrável, mostra que o tempo contínuo e quantificado não é abolido mas simplesmente transferido do curso dos astros à duração interior.<sup>244</sup>

<sup>243</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Il tempo che resta*. p. 102.

<sup>244</sup> AGAMBEN, Giorgio. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo. In: **Infância e história**. Destruição da experiência e origem da história. (Tradução Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p. 115-116. Dirá Arendt, contudo, que “o simples fato do problema da história só ter surgido no pensamento cristão com Agostinho deveria fazer-nos duvidar de sua origem cristã, e isto tanto mais quanto surge, em termos da teologia e da filosofia do próprio Agostinho, devido a um acidente. A queda de Roma, que ocorreu durante sua vida, foi interpretada, tanto por pagãos como por cristãos, como um evento decisivo, e foi à refutação desta crença que Agostinho devotou trinta anos de sua vida. O problema, conforme ele o via, estava em que jamais um evento puramente secular poderia ou deveria ser

A dimensão do tempo, da história e da política, ou o tempo da política na história, a partir das coordenadas conceituais até aqui analisados, principalmente a crítica que fará Agamben a este conceito do “tempo contínuo e quantificado” que teria sido mantido mesmo na concepção agostiniana de tempo, será o mote básico do próximo e último capítulo desta tese.

---

de importância fundamental para o homem. Sua falta de interesse por aquilo que chamamos de História era tão grande que ele devotou apenas um livro da *Civitas Dei* a eventos seculares. (...) A atitude de Agostinho face á história secular não difere essencialmente da dos romanos, conquanto a ênfase seja invertida: a história permanece um repositório de exemplos, e a localização do evento no tempo, dentro do curso secular da história, continua sem importância. A história secular se repete, e a única na qual eventos únicos e irrepetíveis têm lugar se inicia com Adão e termina com o nascimento e a morte de Cristo.” ARENDT, Hannah. O conceito de História – Antigo e Moderno. In: **Entre o passado e o futuro**. (Tradução: Mauro Barbosa de Almeida). São Paulo: Perspectiva, 1968. pp. 98-99.

## IV.

### **Giorgio Agamben, entre Walter Benjamin e Marcel Proust: as aporias do tempo e da memória**

“(...) o tempo, o tempo, esse algoz às vezes suave, às vezes mais terrível, demônio absoluto conferindo qualidade a todas as coisas, é ele ainda hoje e sempre quem decide por isso a quem me curvo cheio de medo e erguido em suspense me perguntando qual o momento, o momento preciso da transposição? que instante, que instante terrível é esse que marca o salto? que massa de vento, que fundo do espaço concorrem para levar ao limite? o limite em que as coisas já desprovidas de vibração deixam de ser simplesmente vida na corrente do dia-a-dia para ser vida nos subterrâneos da memória (...)”.

NASSAR, Raduan. *Lavoura Arcaica*. 3ª Ed. São Paulo: Cia das Letras, 1989. p. 99.

#### **Agamben, leitor de Benjamin, crítica ao conceito cronológico de tempo**

Dentre as principais leituras tidas como formadoras da filosofia de Giorgio Agamben – lembre-se dos comentários e críticas a Heidegger, Foucault, Aby Warburg, Hannah Arendt, Carl Schmitt, E. Benveniste, Guy Debord, Furio Iesi, etc. -, pode-se afirmar que a obra de Walter Benjamin tem uma inegável posição de destaque: será dos *insights* benjaminianos que boa parte das questões de Agamben serão gestadas e desdobradas. Porém, ao contrário dos exemplos de Foucault e Arendt, dos quais em um momento preciso diz Agamben se distanciar e ao mesmo tempo “complementar” as pesquisas destes, deixando da filologia investigativa para assumir um trabalho de criação em torno de pontos conexos e supostamente inconclusos, em nenhum momento o pensamento de Benjamin é posto em questão, evidenciando, talvez, uma espécie de respeito reverencial do pensador italiano à obra do filósofo em torno do qual organizou traduções (por intermédio da Editora Einaudi) e pesquisou diretamente nos escritos originais.

Vale dizer que dentre todas as “retomadas” e “apropriações” efetuadas por Agamben da obra do escritor berlinense, a questão do tempo é uma espécie de centro silente que perpassará suas próprias investigações como filósofo. Um dos problemas centrais das preocupações de Walter Benjamin, e quiçá uma das grandes aporias que atravessa seus textos, é o de como conjugar a experiência da política com um conceito efetivo de temporalidade. Ao mesmo tempo: ao articular uma relação efetiva entre

tempo e história, pensar uma imagem efetiva da ação política. Esta questão ressoará em outra, um tanto mais intrincada: como postular um conceito não homogêneo e não vazio do tempo, na contramão da imagem retilínea, contínua, uniforme e espacial do fluxo temporal propugnada pela tradição do historicismo (ou seja, uma imagem crítica que leve em conta o estatuto da singularidade e da irreducibilidade das lutas confiscadas ou simplesmente derrotadas, desta história dos vencidos alheia aos arquivos e monumentos celebratórios do passado), sem recair no mero espontaneísmo irracionalista ou na complacente apologia do acaso? Como, simultaneamente, levar em conta a dimensão inescapável do esquecimento na esfera dos assuntos humanos e salvar as ruínas do vivido desta amnésia?

A resposta a esta colocação está na história: uma concepção materialista e profana de história que se evidenciará como um plano de imanência prévio à colocação sobre o tempo, mas que apenas neste se exporá. Nesse sentido, em Benjamin, a história é inseparável do debate sobre a verdade e, esta, da questão da linguagem. Segundo Jeanne Marie Gagnebin

É preciso observar aqui que contrapor *mito* e *história* é um gesto pertinente mais à tradição judaica do que àquela da filosofia grega, na qual o *mythos* é geralmente oposto ao *logos*. Além disso, ainda na esteira da tradição judaica, Benjamin coloca, do mesmo lado, história e religião (porque a religião implica a resposta de um sujeito humano ao Sujeito supremo; portanto, a responsabilidade humana), em declarado antagonismo com o mito e natureza, de outro (por onde se pode entender boa parte de sua crítica à estética clássica, ainda vinculada ao mito e à natureza, notadamente em Goethe). A crítica do mito não é apenas uma crítica de certo momento vivido pela humanidade, mas significa a crítica de certa concepção de vida e de destino que sempre ameaça, sob diversas formas as tentativas humanas de agir histórica e livremente. Daí sua ressurgência num autor contemporâneo como Kafka, por exemplo. (...) Ora, na esteira de uma longa tradição, oriunda em Platão, Benjamin postula em conjunto a questão da razão e da linguagem, citando como frequência as palavras de Hamann: ‘*Linguagem, a mãe da razão e da revelação*, seu alfa e seu ômega.’ ‘Sobre a linguagem em geral e sobre a linguagem do homem’. Sem uma reflexão sobre *Sprache*, ‘língua’ e ‘linguagem’, não há possibilidade para Benjamin de pensar a razão e a racionalidade humanas. (...) Não há, portanto, nenhuma formação de linguagem, obra literária ou filosófica, que não seja trespassada pela história, em particular, pela história de sua transmissão; como tampouco pode existir uma história humana verdadeira que não seja objeto de reelaboração e transformação pela linguagem. A problemática ao mesmo tempo crítico-hermenêutica e política do historiador materialista – como designa Benjamin em ‘Sobre o conceito da história’ – já esboça nestes textos tão especulativos da juventude.<sup>245</sup>

<sup>245</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. In: **Escritos sobre mito e linguagem**. (Org. Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2011. pp. 09-10.

A contraposição entre mito e história, e não apenas *mythos* e *logos*, como na tradição da filosofia clássica, atravessa a obra de Benjamin como crítico literário e filósofo. A linguagem será a instância apta a pensar esta relação de tensão e imbricação. O mito, em relação a um conceito autêntico de história, será o caminho pelo qual Benjamin exporá sua crítica à linguagem reificada, sua instrumentalização como mero meio de comunicação, uma utilização mítica e, portanto, violenta da linguagem. Esta paradoxal relação entre mito linguagem, história e verdade apresenta-se como fundamentação prévia para a crítica que Agamben fará dos dispositivos do espetáculo contemporâneo, que hoje canibalizam todas as esferas do agir humano, principalmente a relação do homem como ser “linguageiro”, a possibilidade mesma de uma linguagem que seja a exposição irreduzível de uma verdade histórica.

Porém, diversas maneiras de entender o tempo corresponderão a formas também diversas de compreensão da memória e da história humanas. Ou seja, o tempo se revela como a exposição irremediável de uma forma de historicização. É preciso aqui demarcar qual é a imagem de tempo que corresponderá a uma história verdadeiramente materialista.<sup>246</sup>

### *Chronos, Aiôn, Kairos*

Iniciemos a partir de *topoi* reconhecidos. Tanto para Benjamin quanto para Agamben, o conceito de tempo ligado ao historicismo vulgar será o tempo cronológico: um *continuum* pontual, infinito, quantificado e homogêneo. O tempo dividido em instantes (*tò nyn*), similares ao ponto geométrico. Esta representação do tempo caracteriza-se por uma espacialização “pontilhada” (mas que também pode assumir as metáforas da linha, da reta, do traço, etc.) que, desde Platão (com o *Timeu*) e Aristóteles

---

<sup>246</sup> Materialista é somente aquele ponto de vista que suprime radicalmente a separação de estrutura e superestrutura, porque toma como objeto único a práxis em sua coesão original, ou seja, como ‘mônada’ (‘mônada’, na definição de Leibniz, é uma substância simples, ‘isto é, sem partes’). A tarefa de garantir a unidade desta ‘mônada’ é confiada à filologia, cujo objeto se apresenta, precisamente, em uma conversão polar daquilo que, para Adorno, era um juízo negativo, como uma ‘representação estupefata da facticidade’ que exclui todo processo ideológico. A ‘mônada’ da práxis apresenta-se, então, primeiramente como um ‘fragmento textual’, como um hieróglifo que o filólogo deve construir na sua integridade factícia, na qual coexistem originalmente, em ‘mítica rigidez’, tanto os elementos da estrutura quanto os elementos da superestrutura. A filologia é a donzela que, sem preocupações dialéticas, beija na boca o sapo da práxis. AGAMBEN, Giorgio. O príncipe e o sapo. O problema do método em Adorno e Benjamin. In: **Infância e história**. Destrução da experiência e origem da história. (Tradução Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p. 146.

(na *Física*), atesta o tempo como substrato físico, pontuado por instantes contínuos de fuga.<sup>247</sup>

Isso é confirmado pela impossibilidade de se fazer uma experiência autêntica desta forma de temporalidade. *Chronos*, entre os latinos, é o deus Saturno, figurado em uma pintura de Francisco Goya y Lucientes, um mural da *Quinta del Sordo*, de 1823, como o antropófago que devora seu filho. O Deus de um tempo avassalador, terminal. Mas também dos cronogramas e projetos.<sup>248</sup> Presente, passado e futuro especializados<sup>249</sup> em um fluxo com olhos compulsivamente voltados para frente: o “não-mais” de um “passado-cadáver” e o “ainda-não” de um futuro a ser consumido pela fome de um estômago voraz.

Entre os dois, um presente pensado como instante de *intermezzo*, fugidio, volátil, lacunar. Não-lugar: rapidez da autopista e do ponteiro do relógio. *Chronos* como a figura de tempo hegemônica na modernidade, a versão vencedora. Ora, quando se fala que o mundo contemporâneo é baseado na aceleração e na rápida passagem do tempo (e, simultaneamente, a aniquilação do espaço como meio de contenção dos fluxos de mobilidade, a própria Terra tornando-se um mero deserto de passagem), trata-se da proliferação e de um agravamento de uma característica inerente à forma cronológica.

(...) Tempo inicialmente real, destruidor, o *Moloch* assustador que produz a morte e a morte do esquecimento. (Como confiar nesse tempo? Como poderia ele nos conduzir a algo que não fosse um lugar sem nenhuma realidade?). Tempo, entretanto o mesmo, que por essa ação destruidora também nos dá o que nos tira, e infinitamente mais, já que nos dá as coisas, os acontecimentos e os seres numa presença irreal que os eleva ao ponto em que nos comovem. Mas isso é apenas a felicidade das lembranças espontâneas.<sup>250</sup>

<sup>247</sup> AGAMBEN, Giorgio. Tempo e história: crítica do instante e do contínuo. In: **Infância e história**. Destruição da experiência e origem da história. (Tradução Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005. p. 146.

<sup>248</sup> Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. O método desviante. **Revista Eletrônica Trópico**. [www.uol.trópico.com.br](http://www.uol.trópico.com.br)

<sup>249</sup> “(...) essa aparente espacialidade de um fenômeno temporal é um erro causado pelas metáforas que usamos habitualmente na terminologia que trata do fenômeno do Tempo. Como nos diz Bergson, que descobriu isso, são todos termos ‘tomados de empréstimo à linguagem espacial. Se desejamos refletir sobre o tempo, é o espaço que responde’. Assim, a ‘duração é sempre expressa como extensão, e o passado é entendido como algo que fica atrás de nós, o futuro fica em algum lugar à nossa frente.” ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. O pensar, o querer, o julgar. (Tradução Antônio Abranches, Cezar Augusto R. Almeida, Helena Martins). 5º ed. Rio de Janeiro : Relume Dumará, 2002. p. 155.

<sup>250</sup> BLANCHOT, Maurice. **O livro por vir**. (Trad. Leyla Perrone Moisés). São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 16.

Erwin Panofsky, um dos grandes discípulos de Warburg na constituição da moderna história ocidental da arte, analisa em seus clássicos “Estudos de Iconologia” a *pseudomorfosis* de imagens clássicas no período medieval e renascentista. *Pseudomorfosis*, na filosofia panofskyana, designa uma particular reinterpretação, no limiar da idade moderna, que investiu os artefatos clássicos greco-romanos com um novo conteúdo simbólico profano, ou simplesmente subordinando-os a conceitos e imagens da cristandade medieval. Dentre tais imagens estão, de um lado, *chronos*, e de outro, como sua figura antinômica, *kairos*. Por último, o conceito iraniano do tempo como *aiôn*, termo também citado na *Iliada* como sendo uma espécie de princípio divino vital, além do famoso fragmento de Heráclito que fala de *aiôn* como uma criança brincando com algumas pedras.

Segundo Panofsky, durante a Alta Idade Média, a arte ocidental abandona o imaginário das pinturas carolíngias, e Saturno, assim como Júpiter, Vênus e Mercúrio, passa a ser identificado como um planeta, associado agora a textos astrológicos e comentários mitográficos. Saturno, no entanto, é ainda o planeta ligado às catástrofes, perecimentos em vida e à morte.

Na sua qualidade de regente dos planetas, Saturno era tido por um personagem especialmente sinistro: ainda hoje usamos a palavra “saturnino” para definir um temperamento “lento” e “sombrio”, como indica o dicionário de *Oxford*. Os que estavam sujeitos ao seu influxo podiam ser ricos e poderosos, mas não amáveis ou generosos: podiam ser sábios, mas não felizes. Os homens nascidos sob Saturno estavam condenados à melancolia. Inclusive suas influências favoráveis eram concedidas apenas a uma minoria muito pequena dos “filhos” de Saturno. Geralmente Saturno, o mais frio, o mais seco, e o mais lento dos planetas, estava associado com a velhice, a pobreza vergonhosa e a morte. De fato, a Morte, como Saturno, era representada com uma gadanha ou com uma foice desde épocas muito antigas. Saturno era considerado o responsável por inundações, fomes e todas as espécies de desastres. Os nascidos sob seu signo eram considerados os mais desgraçados e indesejados dos mortais: mutilados, avaros, mendigos, criminosos, camponeses, pobres, limpadores de latrinas e coveiros.<sup>251</sup>

Saturno que, retomando uma clássica imagem de Plotino, é o Deus patrono da contemplação filosófica, metáfora atestada por Hegel na sua famosa consideração da filosofia como a Coruja de Minerva, que só pode alçar voo a partir do anoitecer. Ou seja, toda verdade, para *Chronos*, só pode ser crepuscular. Dado que há uma exata distinção entre o passado e o presente no tempo cronológico, estando o passado

<sup>251</sup> PANOFSKY, Erwin. **Estudos de Iconologia**. Temas humanísticos na Arte do Renascimento. (trad. Olinda de Sousa). Lisboa: Editorial Estampa, 1986. p. 73.

irremediavelmente fechado, como na clausura de uma cripta, não há que se falar de uma memória que produza qualquer tipo de modificação naquilo que já se consumou: a memória cronológica só pode ser uma recordação fúnebre e racionalizada.

Para Agamben, se na modernidade estamos plenamente habituados a reger a existência cotidiana segundo horários, considerando também a vida interior como um decurso temporal linear e homogêneo, isso se dá pela influência crucial do *horologium vitae* dos mosteiros. Nestes espaços, tempo e vida foram, talvez pela primeira vez na tradição ocidental, intimamente imbricados até quase coincidir.

Estamos habituados a associar a divisão cronométrica do tempo humano à modernidade e à divisão do trabalho nas fábricas. Foucault mostrou que, nos limiares da revolução industrial, os dispositivos disciplinares (as escolas, os quartéis, os colégios, as primeiras manufaturas reais) já a partir do fim do século XVII tinham começado a dividir a duração do tempo em segmentos, sucessivos ou paralelos, para obter assim, por meio da combinação das simples séries cronológicas, um resultado geral mais eficaz. Ainda que Foucault mencione o precedente conventual, raramente se notou, entretanto, que, quase quinze séculos antes, o monaquismo tinha realizado nos seus mosteiros, com fins exclusivamente morais e religiosos, uma escansão temporal da existência dos monges cujo rigor não apenas não tinha precedentes no mundo clássico, mas que, na sua intransigente incondicionalidade, talvez não foi igualado em nenhuma instituição da modernidade, nem mesmo na fábrica taylorista. *Horologium* é o nome que, na tradição oriental, designa significativamente o livro que contém a ordem dos ofícios canônicos segundo as horas do dia e da noite. Na sua forma originária, remonta à ascese monástica palestina e síria entre os séculos VII e VIII. Os ofícios da oração e da salmodia nele são ordenadas como um “relógio” que assinala o ritmo da oração do amanhecer (*orthros*), da manhã (primeira, terceira, sexta e nona horas), do pôr do sol (*lychnikon*) e da meia-noite (que, em certas ocasiões, durava toda a noite: *pannychis*).<sup>252</sup>

Uma imagem de tempo mais obscura para a modernidade seria o *aiôn*, ou o tempo divino. Para Heráclito, um menino brincando com algumas pedras (“*Aiôn* é criança brincando, jogando; de criança o reinado”); ou um fogo sempiterno: sem começo e sem fim (“este *kósmos*, o mesmo de todos os seres, nenhum deus, nenhum homem o fez, mas era, é e será um fogo sempre vivo, acendendo-se em medidas e apagando-se em medidas”<sup>253</sup>). Para Deleuze, *aiôn* não se submeteria nem a Zeus tampouco a Saturno, é o tempo dos acontecimentos incorporais, sob os auspícios de

<sup>252</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Altissima Povertà**. Regole monastiche e forma di vita. Vincenza: Neri Pozza Editore, 2011. pp. 30-31. Tradução: Vinícius Nicastro Honesko.

<sup>253</sup> OS PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragments, doxografia e comentários**. (seleção José C. Souza; trad. Anna Lia A. Almeida Prado, et. al.). São Paulo: Nova Cultural, 1996. p. 93 e 90.

Hércules.<sup>254</sup> *Aiôn* também como o tempo de uma *physis* da qual nos restam apenas fragmentos textuais.

(...) tempo como *aiôn*, ou seja, o princípio divino de uma criatividade eterna e inesgotável. Estas imagens ou estão relacionadas com o mito de Mitra, caso em que mostram uma figura severa e alada com cabeça e garras de leão, estreitamente envolvidas por uma grande serpente levando uma chave na mão, ou representam a divindade órfica conhecida normalmente como Fanes, caso em que mostram um belo jovem alado, rodeado pelo zodíaco, e provido com muitos atributos do poder cósmico; também ele está rodeado pelos anéis de uma serpente.<sup>255</sup>

A última forma de temporalidade é o *kairos*. Uma exposição profana e humana da história dá-se apenas nesta temporalidade, tanto é que se trata de uma forma de tempo impossível de ser categorizada em conceitos espaciais. Os gregos o representavam com uma imagem sutil e brutal: o exato momento em que um guerreiro consegue agarrar o outro pelos cabelos e degolá-lo. O instante, a oportunidade carregada de tensões. O tempo da *virtú* política (uma imagem muito presente em Maquiavel), mas também, segundo Agamben, a morada do prazer. *Kairos*, uma temporalidade que nos impõe outra relação com o passado e com o futuro: ambos estão no presente e dependem das lutas no presente. Um presente, como Benjamin apresentará na tese XVI, que não é transição, mera lacuna entre passado e futuro, mas uma temporalidade que se dilata e se imobiliza, explodindo o *continuum* catastrófico da história: a revolução, prenhe de estilhaços messiânicos, não como meta final na travessia mortal do progresso, mas no *tempo-de-agora* (*Jetztzeit*), na vida que resta, na interrupção do tempo (Tese XVII a). Um sim demasiadamente profano e, justamente por isso, embalando consigo, em braços tão-somente humanos, o Messias.

(...) *Kairos*, ou seja, o momento breve e decisivo que marca um ponto crucial na vida dos seres humanos ou no desenvolvimento do Universo. Este conceito era ilustrado pela figura conhecida vulgarmente como a Oportunidade. A Oportunidade era representada por um homem (a princípio nu) num movimento de fuga, normalmente jovem e nunca muito velho, apesar de o tempo ser às vezes chamado de “cabelos grisalhos” na poesia grega. Estava provido de asas nos ombros e nos tornozelos. Os seus atributos eram uma lança, originalmente em equilíbrio no gume de uma faca e, num período mais tardio, um ou duas rodas. Além disso, a sua cabeça exibia amiúde a proverbial madeixa pela qual se pode apanhar a Oportunidade, calva. Foi devido a este carácter obscuramente alegórico que a figura do Kairos ou oportunidade atraía o

<sup>254</sup> DELEUZE, Gilles. **Lógica do sentido**. (Trad. Luiz R. Salinas Fortes). São Paulo: Perspectiva, 2003. pp. 167-173.

<sup>255</sup> PANOFSKY, Erwin. **Estudos de Iconologia...** p. 71.

espírito dos fins da Antiguidade e da Idade Média. Sobreviveu até o século XI e depois tendeu a confundir-se com a figura da Fortuna, fusão favorecida pelo fato da palavra latina para Kairos, ou seja, *occasio*, ser do mesmo gênero que fortuna.<sup>256</sup>

*Kairos*, entre os gregos, também tem o sentido de *poros*, a passagem articulada no tear, que permite que os temas sejam entrelaçados sem se misturar, um uso presente em Píndaro.<sup>257</sup> Aqui, uma diferenciação básica, feita por Cassin, entre as retóricas do espaço e as retóricas do tempo na sofística: mergulha-se, com *kairos*, no *caso*, no *evento*, há um liame entre *kairos* e o singular.<sup>258</sup> Nas margens da segunda sofística é possível vislumbrar o uso feito pelos cínicos do chiste e da improvisação. A *parrésia* cínica é palavra dita no momento certo, como o corte da navalha ou o dito espirituoso (*kairos* como o tempo da *presença de espírito*).<sup>259</sup> A autarquia da filosofia, lançada à contingência do mundo, é o que permite a Diógenes de Sínope afirmar que esta, se não lhe trouxe nenhum bem, pelo menos o preparou para todo tipo de sorte (*tykhe*). A *tykhe*,

---

<sup>256</sup> PANOFSKY, Erwin. **Estudos de Iconologia**...p. 71.

<sup>257</sup> CASSIN, Bárbara. **O efeito sofístico**. (Trad. Ana Lúcia Oliveira, *et. al.*). São Paulo: Ed. 34, 2005. p. 206.

<sup>258</sup> CASSIN, Bárbara. **O efeito sofístico**... pp. 205-208. Nas palavras de Barthes: “*Kairós*: de *kairós* em *kairós*, espécie de apetite da contingência: pode exprimir o ‘vazio’, em sua desolação, a inação, a pusilanimidade, a mundanidade. (...) Digo derrisório como imagem endoxal, sem julgamento, pois a mundanidade, ou seja, a submissão à exaltação do *kairós*, pode ter valor de radicalismo: fazer paralelo com o que Baudelaire diz do *H*: ‘causa no homem uma exasperação da personalidade e um sentimento muito intenso das circunstâncias e dos ambientes’: a mundanidade funciona como uma Droga. -} Radical, também, pois ela pode ter o valor de: “Nada a dizer (a escrever)” = sentido de *Paludes*. Ora, nada diz (está aí, creio, uma posição do Neutro) que escrever é um bem supremo – e há formas de mundanidade que são escritas: em Proust, é preciso toda uma obra (*O tempo perdido*) para que a mundanidade seja superada e desclassificada pela escrita: é uma revelação que só se produz no fim extremo: a escrita expulsa a mundanidade (*o kairós*), mas ao cabo de uma longa iniciação, de um drama com novos episódios.” BARTHES, Roland. **O Neutro**. Anotações de aulas e seminários ministrados no Collège de France, 1977/1978. Texto estabelecido por Thomas Clerc. (Tradução Ivone Castilho Benedetti). São Paulo: Martins Fontes, 2003. p. 353-354.

<sup>259</sup> “Embora a maior parte dos escritos filosóficos se limitasse a um número relativamente pequeno de formas conhecidas, como diálogos, simpósios, epístolas, memórias, aulas e tratados, os cínicos lançaram-se em novas direções, tanto ao transformar o material tradicional do mito em burlescos e paródias como ao renovar formas tradicionais como o provérbio (*gnómé*), ao qual deram uma marca cínica que permaneceria uma característica permanente da escrita aforística. Mas eles não pararam aí; desenvolveram também formas novas ou marginais tanto em prosa quanto em verso, assim como a mistura peculiarmente cínica dos dois gêneros associados a Menipo (e Luciano). Assim encontramos cínicos como Crates e Menipo transformando gêneros baixos e extraliterários, como testamento e o diário, em produções literárias plenas com motivos satíricos, ou usando uma forma estabelecida como a epístola de novas maneiras, dirigindo-a a um deus.” BRANHAN, R. Bracht. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. In: GOULET-CAZÉ, Marie-odile. *et. al.* (org) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado**. (Trad. Cecília Bartalotti). São Paulo: Ed. Loyola, 2007. p. 99. Cf. DIÓGENES LAÉRTIOS. **Vida e doutrina dos filósofos ilustres**. (Trad. Mário da Gama). Brasília : Ed. UnB, 2008. pp. 153-179.

mãe da invenção e das *chreiai*<sup>260</sup> cínicas, é a contingência mundana – que exige presença a si e gestos.<sup>261</sup> O filósofo como um ator, como em Ariston de Quios, fazendo de seu próprio corpo e de sua vida o local de exposição e exemplo de sua filosofia.<sup>262</sup> O *Kynismus* antigo – a vida é a continuação da filosofia por outros meios, “a areté é uma questão de atos (*erga*), não de discursos (*logoi*) ou aprendizagem (*mathemata*)” (Antístenes) - contra o *Zynimus* moderno, uma distorção performática em que o próprio logos deixa de ter qualquer significado plausível perante a realidade.<sup>263</sup>

*Kairos*, uma das palavras gregas mais intraduzíveis, é certamente, tendo por base, por um lado, o *corpus* hipocrático, por outro, a poesia pindárica, um próprio da temporalidade sofística. Eu enfatizaria, sem precaução, alguns de seus traços mais pertinentes que outros para a retórica do tempo. Em primeiro lugar: por que o *kairos* é perigoso? É, como o instante zen do arco-e-flecha, o momento de abertura dos possíveis: o da crise, para o médico, isto é, da decisão entre a cura ou a morte, o da seta lançada para o arqueiro pindárico ou trágico, entre o acerto e o erro. O *kairos*, diferentemente do *skopos* (a “meta”, que se considera no centro do alvo), denomina, para Onians, o ponto em que “uma arma poderia penetrar de maneira fatal”: trata-se da seta como destinal, atingindo o coração. É o nome da meta, na medida em que depende inteiramente do instante, o nome do lugar, na medida em que é integralmente temporalizado: pode-se entender de que modo o termo latino *tempus* não quer

<sup>260</sup> “A prática de coletar histórias sobre filósofos pode ser encontrada desde Metrocles, um ‘professor’ de Menipo, se não já em Teofrasto; embora esta prática não fosse restrita aos cínicos, foi uma prática em que eles se especializaram e que serviu admiravelmente para propagar sua filosofia numa cultura que permanecia predominantemente oral. As histórias prestam-se ao processo de recontar e elaborar característico de uma tradição oral. Elas são tão facilmente transmissíveis e memoráveis quanto piadas. Na época de Diógenes Laércio, a prática de contar histórias (*chreiai*) em forma escrita já era havia muito uma parte básica do currículo de retórica.” BRANHAN, R. Bracht. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo. p. 100.

<sup>261</sup> “Se o paradigma de Platão é o da filosofia como *theoria* e do filósofo como um expectador do tempo e da eternidade, capaz apenas ele de se elevar acima do tempo e do acaso, o de Diógenes é exatamente o oposto – o filósofo da contingência, da vida no barril, da adaptação aos fatos da existência, da ‘vida mínima’, nas palavras de Dudley. Segundo esta visão, antes de ser uma fuga delas, a filosofia é um diálogo com as contingências que moldam as condições materiais da existência. Daí a centralidade do corpo para o modo de Diógenes praticar a filosofia. (...) Assim, quando lhe foi perguntado que bem ele derivou da filosofia, Diógenes pôde responder: ‘Se nada mais, pelo menos estar preparado [*pireskeyasthai*] para todo tipo de sorte [*tykhe*].’ *Tykhe*, a qualidade aleatória e improvidente da experiência, é a mãe da invenção cínica (*pireskeyasthai*), uma palavra que pode ser apropriada para contextos especificamente retóricos (cf. Isócrates, 4.13; Xenofonte, *Mem.* 4.2.6). Desse modo, quando Diógenes compara-se a um personagem de uma tragédia, citando uma fragmento não identificado (D.L. 6.38) ‘Sem cidade, sem casa, sem pátria / Um mendigo, um vagabundo, vivendo de um dia para outro’, ele não está sendo melodramático, mas dramatizando comicamente a premissa de sua atuação ao identificar-se ironicamente com um herói da ação. BRANHAN, R. Bracht. A retórica de Diógenes e a invenção do cinismo... pp. 103-105.

<sup>262</sup> PORTER, J. A filosofia de Ariston de Quios. In: GOULET-CAZÉ, Marie-odile. et. al. (org) **Os cínicos: o movimento cínico na Antiguidade e o seu legado.** Op. Cit. pp. 175-209.

<sup>263</sup> Cf. SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica.** São Paulo: Boitempo, 2008. SLOTERDIJK, Peter. **Crítica de la razón cínica.** (Trad. Miguel Angel Vega). Madri: Ediciones Siruela, 2007.

apenas dizer “tempo”, mas igualmente “têmpora”; a consideração do *kairos* faz compreender que a “têmpora”, o “tempo” e o “templo” são uma mesma família de palavras, do grego *temno*, “cortar”. Com *kairos*, trata-se ao mesmo tempo de corte e de abertura: muito exatamente do “defeito da couraça”, como na *Ilíada*, da “sutura óssea”, da “oportunidade” na medida em que aí ressoam o “porto” e a “porta”.<sup>264</sup>

A metáfora kairológica da articulação será crucial para Benjamin em suas *Teses*. “Nós articulamos o passado, diz Benjamin, nós não o descrevemos, como se pode tentar descrever um objeto físico, mesma com todas as dificuldades que esta tentativa levanta, das classificações de Lineu aos *Métodos* de Francis Ponge.”<sup>265</sup>

### ***Kairos*, política e história**

O *kairos* é o tempo da política, não só por ser o tempo da abertura dos possíveis. *Kairos* é a temporalização do próprio espaço. O *kairos* é uma máquina de proliferação de lugares, e o lugar, segundo Aristóteles, em trecho muito citado por Cassin, “é aquilo sob o qual cai uma multiplicidade de entinemas (Retórica, II, 26, 1403, a17). O deus mundano e derrisório dos inícios, da urgência, da atenção ao mundo e de uma parada que revela outros possíveis – “o tempo experimentando nas revoluções autênticas” - é *kairos*.

Verdadeiro materialista histórico não é aquele que segue ao longo do tempo linear infinito uma vã imagem de progresso contínuo, mas aquele que, a cada instante, é capaz de parar o tempo, pois conserva a lembrança de que a pátria original do homem é o prazer. É este o tempo experimentado nas revoluções autênticas, aos quais, como recorda Benjamin, sempre foram vividas como um suspensão do tempo, e como uma interrupção da cronologia; porém, uma revolução da qual brotasse, não uma nova cronologia, mas uma mudança qualitativa do tempo (uma *cairologia*), seria a mais grávida de consequências e a única que não poderia ser reabsorvida no fluxo da restauração. Aquele que, na *epoché* do prazer, recordou-se da história como a própria pátria original, levará verdadeiramente em cada coisa esta lembrança, exigirá a cada instante esta promessa: ele é o verdadeiro revolucionário e o verdadeiro vidente, livre do tempo, não no milênio, mas *agora*.<sup>266</sup>

<sup>264</sup> CASSIN, Bárbara. **O efeito sofisticado...** pp. 206-207.

<sup>265</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. Verdade e memória do passado. In: **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 40.

<sup>266</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Tempo e história**: crítica do instante e do contínuo. p. 128.

Agamben retomará a figura do *kairos* no interior da Gnose<sup>267</sup> e do Estoicismo<sup>268</sup>, pontuando, ademais, aproximações possíveis entre a crítica ao tempo contínuo e quantificado presente nas “Teses sobre o conceito de história”, de Benjamin, com o “Ser e tempo”, de Heidegger, cuja análise da experiência da temporalidade não seria mais “o *instante* pontual e inaferrável em fuga ao longo do tempo linear, mas o *átimo* da decisão autêntica em que o Ser-áí experimenta a própria finitude.”<sup>269</sup> Contudo, a despeito da tentativa agambeniana de aproximação de dois filósofos que lhe são caros, imperioso mencionar que um dos únicos momentos em que Heidegger é citado por Benjamin, menção feita no debate metodológico do projeto inacabado das *Passagens*, este irá atacar justamente o conceito de história presente no autor de “Ser e tempo”.

O que distingue as imagens das essências da fenomenologia é seu índice histórico. (Heidegger procura em vão salvar a história para a fenomenologia, de maneira abstrata, através da “historicidade”). Estas imagens devem ser absolutamente distintas das categorias das ‘ciências do espírito’, do assim chamado *habitus*, do *estilo*, etc. O índice histórico das imagens diz, pois, não apenas que elas pertencem a uma determinada época, mas sobretudo que elas só se tornam legíveis numa determinada época. E atingir esta ‘legibilidade’ constitui um determinado ponto crítico específico do movimento em seu interior. Todo o presente é determinado por aquelas imagens que lhe são sincrônicas: cada agora é o agora de uma determinada cognoscibilidade. Nele, a verdade está carregada de tempo até o ponto de explodir. (Esta explosão, e nada mais, é a morte da *intentio*, que coincide com o nascimento do tempo histórico autêntico, o tempo da verdade). Não é que o passado lance sua luz sobre o presente ou que o presente lance sua luz sobre o passado; mas a imagem é aquilo em que o ocorrido encontra o agora num lampejo, formando uma constelação. Em outras palavras: a imagem é a dialética na imobilidade. Pois, enquanto a relação do presente com o passado é puramente temporal, a do ocorrido com o agora é dialética – não de natureza temporal, mas imagética. Somente as imagens dialéticas são autenticamente históricas, isto é, imagens não-arcaicas. A imagem lida, quer dizer, a imagem no agora da

---

<sup>267</sup> “O tempo da gnose é, pois, um tempo incoerente e não homogêneo, cuja verdade se encontra no átimo de brusca interrupção em que homem se apossa, como um súbito ato de consciência, da própria condição de ressurto. (...) Coerentemente com esta experiência do tempo interrompido, a atitude do gnóstico é resolutamente revolucionária: ele recusa o passado, mas reavalia neste, por meio de uma presentificação exemplar, justamente o que fora condenado com negativo (Caim, Esaú, os habitantes de Sodoma), porém sem nada esperar do futuro.” AGAMBEN, Giorgio. **Tempo e história**: crítica do instante e do contínuo. p. 123.

<sup>268</sup> “O tempo infinito e quantificado é assim repentinamente delimitado e presentificado: o *cairós* concentra em si os vários tempos (*omnium temporum in unum collatio*) e, nele, o sábio é senhor de si e imperturbável com um deus na eternidade.” AGAMBEN, Giorgio. **Tempo e história**: crítica do instante e do contínuo. p. 124.

<sup>269</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Tempo e história**: crítica do instante e do contínuo. p. 125.

cognoscibilidade, carrega no mais alto grau a marca do momento crítico, perigoso, subjacente a toda leitura.<sup>270</sup>

Na análise de Agamben, o tempo efetivo da história é o *kairos* - a ele corresponderá um conceito autêntico de história.

A história, na realidade, não é, como desejaria a ideologia dominante, a sujeição do homem ao tempo linear contínuo, mas a sua liberação deste: o tempo da história é o *cairós* em que a iniciativa do homem colhe a oportunidade favorável e decide no átimo a própria liberdade. Assim como ao tempo vazio, contínuo e infinito do historicismo deve-se opor o tempo pleno, descontínuo, finito e completo do prazer, ao tempo cronológico da pseudo-história, deve-se opor o tempo cairológico da história autêntica.<sup>271</sup>

Decisiva não é apenas, segundo Agamben, a oposição qualitativa entre *chronos* e *kairos*, mas a relação que há entre estes dois conceitos. Agamben também citará as belas imagens presentes nos *Corpus Hippocraticum*, que definirão *kairos* justamente em sua paradoxal relação com *chronos*. Aqui se estabelece uma singular implicação, no sentido de que *kairos* está situado em *chronos*. “*Chronos esti em hò kairos kai kairos esti em hò ou polos chronos*”, ou seja, o “*chronos* é aquilo em que há o *kairos*, e o *kairos* é aquilo em que há pouco *chronos*”. O *kairos*, para falar em termos caros a Benjamin, não é outro tempo, mas um *chronos* contraído, abreviado. Como na famosa passagem da Cabala contada por Scholem a Benjamin, de que o mundo messiânico não é um outro mundo, mas este mundo, com uma sutil modificação, um *pequeno deslocamento*: este surge justamente desta desconexão em relação ao tempo cronológico.<sup>272</sup> Ou, poderíamos afirmar, *chronos* nada mais é que uma espécie de estado de exceção mitológico - baseado na ascese melancólica, na busca por uma matriz linear de cálculo perante o vivido, no diferimento do acontecer para um futuro vazio e homogêneo (“olhar sem tempo o tempo que escapa”) - instituído na efetividade material, intensiva e contígua do tempo kairológico.

A dimensão temporal não consiste tanto na linearidade, mas mais na contiguidade, não num depois do outro, mas num ao lado do outro. Nesta descontinuidade fundamental há momentos privilegiados em que ocorrem condensações, reuniões entre dois instantes antes separados e que se juntam

<sup>270</sup> BENJAMIN, Walter. **Passagens**. (Organização Willi Bolle; Tradução Irene Aron, et. al.). Belo Horizonte/São Paulo : Editora UFMG/Imprensa Oficial, 2006. Livro N. p. 504-505.

<sup>271</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Tempo e história**: crítica do instante e do contínuo. p. 128.

<sup>272</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**. pp. 68-69.

para formar uma nova intensidade e, talvez, possibilitar a eclosão de um verdadeiro outro.<sup>273</sup>

Na interpretação agambeniana, Paulo definirá *kairos* (aqui entendido como o tempo messiânico) com a noção de *typos*, ou seja, figura. Auerbach, na análise de Agamben, já havia mostrado a importância que tal concepção *figural* do mundo assumirá nas margens do cristianismo da Idade Média.<sup>274</sup> (Benjamin, em seus textos de preparação ao trabalho das *Passagens*, ao apresentar umas das diferenças dos métodos historiográficos tradicionais e uma exposição materialista da história, afirmava o caráter *figurativo* desta<sup>275</sup>). Paulo estabelece uma relação *tipológica* entre os eventos do tempo passado e *ho nun kairos*. Para o filósofo italiano, decisivo não é apenas que cada evento do passado anuncie (como figura) um evento futuro ou encontre nele seu significado, mas

(...) a transformação do tempo que a relação tipológica implica. Não se trata somente – segundo o paradigma que acabou por prevalecer na cultura medieval – de uma correspondência biunívoca que agora liga *typos* e *antítypos* em uma relação, por assim dizer, hermenêutica, que concerniria essencialmente a uma interpretação das Escrituras – mas de uma tensão que restringe e transforma passado e futuro, *typos* e *antítypos*, em uma constelação inseparável. O messiânico não é apenas um dos dois termos da relação tipológica: *é esta própria relação*. Este é o significado da expressão paulina: ‘Para nós, em que as extremidades dos tempos (*aiònòn, os olamin*) estão face a face.’ As duas extremidades, do *olam hazzeh* e do *olam habba* contraem-se uma na outra até se confrontarem, mas sem coincidir: e este face a face, esta contração, é o tempo messiânico, e nada mais. Ainda em Paulo, o messiânico não é um terceiro *éon* entre os dois tempos, é antes uma cesura que divide a própria divisão entre os tempos, introduzindo entre estes um resto, uma zona de indiferença inapreensível na qual o passado vem deslocado no presente e o presente estendido ao passado.<sup>276</sup>

Aproveitando das investigações do linguista Gustave Guillaume, de *Tempus et verb*, Agamben definirá o tempo messiânico, a partir de *kairos*, como o único tempo que temos, o tempo real, *material*, não simplesmente modal, mas *operativo, efetivo, o tempo que nos resta*.

<sup>273</sup> GAGNEBIN, Jeanne. Do conceito de *mimesis* no pensamento de Adorno e Benjamin. In: **Sete aulas sobre linguagem, memória e história**. Rio de Janeiro: Imago, 2005. p. 101.

<sup>274</sup> AUERBACH, Erich. **Mimesis**. São Paulo: Perspectiva, 2002. p. 170-171.

<sup>275</sup> “Registrar a história do *Trabalho das passagens* em seu desenvolvimento. Seu elemento propriamente problemático: não renunciar a nada, mostrar a superioridade da apresentação materialista da História sobre a tradicional, através de seu caráter figurativo.” **Gesammelte Schriften**. Vol. V. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1982. p. 578. (Tradução W. Bolle). Cf. BOLLE, W. As siglas em cores no *Trabalho das passagens*. In: **Revista de Estudos Avançados**. n. 27. São Paulo, agosto de 1996. p. 47.

<sup>276</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**. pp. 73-74.

(...) *é o tempo que o tempo nos coloca para acabar* – ou, mais exatamente, o tempo que nós empregamos para fazer acabar, para cumprir nossa representação do tempo. Não é nem a linha – representável, mas impensável – do tempo cronológico, nem o instante – também impensável – de seu fim; mas também não é simplesmente um segmento retirado do tempo cronológico, que vai da ressurreição ao fim do tempo: é, antes, o tempo operativo que emerge no tempo cronológico e o trabalha e transforma de dentro, tempo do qual temos necessidade para fazer acabar o tempo – neste sentido, *o tempo que nos resta*. Enquanto a nossa representação do tempo cronológico, como tempo *no qual* estamos, separa-nos de nós mesmos, transformando-nos, por assim dizer, em nossos próprios expectadores impotentes, que olham sem tempo o tempo que escapa, nosso incessante faltar a nós mesmos, o tempo messiânico, como tempo operativo, nos qual aferimos e cumprimos nossa representação do tempo, é o tempo *em que* nós mesmos estamos – e, por isso, o único tempo real, o único tempo que temos.<sup>277</sup>

Apresentando-se a matriz “intensiva e contigua” (e não “espacial e linear”) do *kairos* como forma de temporalidade para expor uma experiência profana e materialista de história, “o único tempo que realmente temos”, é preciso discernir qual é a imagem da memória humana adequada a esta concepção de tempo, presente tanto em Benjamin quanto em Agamben nas suas respectivas demarcações das topologias da política. É possível dizer que será um escritor, e não um filósofo, que abrirá este caminho: Marcel Proust. A memória kairológica será associada, em Proust, à memória involuntária, enquanto a memória voluntária será um atributo do tempo cronológico.

Também Paulo, que infelizmente não poderemos investigar a fundo aqui, fará uma associação muito estrita entre a memória efetiva – por ele chamada de *recapitulação* – e *ho nun kairos*. Nas palavras de Agamben, a *recapitulação* paulina – *anakephalaiòsis* – exprime que o *ho nun kairos* é uma particular contração entre passado e presente. Em sua instância decisiva, no *kairos*, é com o passado que devemos acertar as contas; sem significar aqui uma mera nostalgia complacente, esta *recapitulação* é também um julgamento sumário sobre o passado.<sup>278</sup> “O messiânico é para ele [Paulo] o lugar de uma exigência que concerne precisamente à redenção daquilo que foi.”<sup>279</sup>

<sup>277</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**. pp. 67-68.

<sup>278</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**. p. 77. Agamben tratará desta questão em dois tópicos importantes deste livro, para os quais apontamos: *ricapitulazione* (pp. 74-76) e *memoria e salvezza* (pp. 76-77).

<sup>279</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**. p. 44.

### *Kairos e memória em Proust*

Em Proust também estamos diante do Agamben define como uma nova relação com o esquecido, a “tradição do inesquecível” - ao comentar o ensaio benjaminiano sobre o *Idiota*, de Dostoievsky, de 1917, quando Benjamin afirmava que o inesquecível significa “mais do que a impossibilidade de esquecer”, expondo uma instância que estaria no interior do inesquecível mesmo, por meio do qual ele seria inesquecível.<sup>280</sup>

Por isso a insuficiência de toda relação com o esquecido que se limite simplesmente em restituí-lo à memória, de inscrevê-lo nos arquivos e monumentos da história ou, no limite, construir para este uma outra tradição e uma outra história, aquela dos oprimidos e dos vencidos, que se escreve com instrumentos diversos daqueles das classes dominantes, mas que não difere substancialmente desta. Contra esta confusão, ocorre recordar que a tradição do inesquecível [*tradizione dell'indimenticabile*] não é uma tradição – ela é, ao contrário, o que marca todas as tradições com um selo de infâmia ou de glória e, às vezes, com os dois ao mesmo tempo. O que torna histórica cada história e transmissível cada tradição é somente o núcleo inesquecível que ela porta dentro de si. A alternativa aqui não é entre esquecer ou recordar, inconsciência ou tomada de consciência: decisiva é apenas a capacidade de permanecer fiel aquilo que – enquanto incessantemente esquecido – deve permanecer inesquecível, exige de algum modo permanecer conosco, de ser ainda – para nós – de alguma maneira possível. Responder a esta exigência é a única responsabilidade histórica que me sentiria capaz de assumir incondicionalmente.<sup>281</sup>

Nas primeiras páginas da *Recherche du temps perdu*, o *kairos* está associado ao corpo em sua imersão no presente. Corpo que a todo instante manifesta seus devires: enfermo e noctívago (o doente em trânsito, num hotel desconhecido, se vê iludido com a aurora artificial de um lampião); em sua insignificância e simultânea comunhão espacial com as coisas (“Tornava a adormecer, e às vezes não despertava senão por um breve instante, mas o suficiente para ouvir os estalidos orgânicos das madeiras, para abrir os olhos e fixar o caleidoscópio da escuridão e saborear, graças a um lampejo momentâneo de consciência, o sono em que estavam mergulhados os móveis, o quarto, aquele todo do qual eu não era mais que uma parte mínima e em cuja insensibilidade

<sup>280</sup> BENJAMIN, Walter. O idiota de Dostoievski. (trad. Suzana K. Lages). In: **Escritos sobre mito e linguagem**. (Org. Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo: Ed. 34; Duas Cidades, 2011. p. 78.

<sup>281</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Il tempo che resta**. pp. 43-44.

logo tornava a integrar-me”<sup>282</sup>); em sua sensualidade (“Às vezes, como nasceu Eva de uma costela de Adão, nascia uma mulher, durante meu sono, de uma falsa posição de minha coxa. Oriunda do prazer que eu estava a ponto de experimentar, eu imaginava que ela mo oferecia. Meu corpo, que sentia no dela meu próprio calor, procurava juntar-se-lhe, e eu despertava.”<sup>283</sup>); nudez e crueza “(...assim, quando acordava no meio da noite, e como ignorasse onde me achava, no primeiro instante nem mesmo sabia quem era; tinha apenas, em sua singeleza primitiva, o sentimento da existência, tal como pode fremir do fundo de um animal; estava mais despercebido que o homem das cavernas.)”<sup>284</sup>

Mas mesmo o corpo, em Proust, parece estar envolto por uma auréola de indefinição. Está nos antípodas do conceito de vida nutritiva formulada no “*Peris Psykhês*” aristotélico, pois não mais é configurado como estrita vida nutritiva ou fisiológica, tampouco puramente perceptiva, nem como predicado disjuntivo passível de ser atribuído a um sujeito (que o qualificaria), como nas categorias clássicas da *zoé* e da *bios*.

Agamben relembra que a centralidade do “corpo” no espaço político-jurídico, exemplificada no instituto do *habeas corpus* no séc. XVII, coincidiria com um processo mais abrangente e remoto que confere ao *corpus* um local de proeminência na filosofia e ciência da idade barroca (de Descartes a Newton, de Leibniz a Spinoza, até a sua colocação como metáfora central das teorias contratualistas do poder político, como em Hobbes).<sup>285</sup> Um desdobramento inaudito para um pensar sobre o corpo - que leve em conta um plano de imanência que faça jus ao campo analisado - nos é dado por Proust. A profundidade não está mais na esfera da consciência de um sujeito soberanamente racional: ao contrário, no plano “intelectivo” temos de amiúde conviver com o nivelamento, a aridez, a superposição arbitrária e a imobilidade. A profundidade proustiana - ao menos como pode ser entrevista na *Busca* - deriva do plano sensível e material, de uma memória umbilicalmente ligada ao corpo e sua temporalidade própria.

---

<sup>282</sup> PROUST, Marcel. PROUST, Marcel. **No caminho de Swann**. (Tradução Mário Quintana). 3ª Ed. São Paulo: Globo, 2006. pp. 21. Variações da tradução: GAGNEBIN, Jeanne Marie. Entre sonho e vigília: quem sou eu? (Posfácio). Idem; p. 542.

<sup>283</sup> PROUST, Marcel. **No caminho de Swann**....p. 22.

<sup>284</sup> PROUST, Marcel. **No caminho de Swann**....p. 23.

<sup>285</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Homo sacer**... p. 131.

A imobilidade das coisas que nos cercam talvez lhes seja imposta pela nossa certeza de que essas coisas são elas mesmas e não outras, pela imobilidade de nossos pensamentos perante elas. Sempre acontecia que, quando eu assim despertava, com o espírito a debater-se para averiguar, sem sucesso, onde poderia achar-me, tudo girava em redor de mim no escuro, as coisas, os países, os anos. Meu corpo, entorpecido demais para se mover, procurava, segundo a forma de seu cansaço, encontrar a posição dos membros para daí induzir a direção da parede, o lugar dos móveis, para reconstruir e dar um nome à moradia onde se achava. Sua memória, a memória de suas costelas, de seus joelhos, de seus ombros, lhe apresentava sucessivamente vários dos quartos onde havia dormido, enquanto em torno dele as paredes invisíveis, mudando de lugar segundo a forma da peça imaginada, redemoinhavam nas trevas.<sup>286</sup>

As certezas domesticadas da razão não conseguem apreender o fluxo das coisas, a aparente imobilidade destas talvez seja resultado da imobilidade de nosso pensamento sobre elas. Em átimos, porém, a retaguarda deste “ministro do embotamento” (Beckett), representado no *eu* consciente e deliberadamente racionalizador, baixa: o torvelinho que desconhece tempos e espaços fixos faz tudo “girar no escuro, as coisas, os países, os anos.” O corpo cansado passa a ser uma bússola e explorador. Destaca-se aí, de um lado, a memória voluntária, inteligência acumuladora de um espólio uniformemente imóvel e monocromático, fiel e saturnina patrulheira do *hábito*.

O homem de boa memória nunca se lembra de nada, porque nunca esquece de nada. Sua memória é uniforme, uma criatura de rotina, simultaneamente condição e função de seu hábito impecável, um instrumento de referência e não de descoberta. A apologia de sua memória – “*lembro-me como se fosse ontem...*” – é também seu epitáfio e também indica a expressão exata de seu valor. Não pode *lembrar-se* de ontem, na mesma medida em que não se pode lembrar de amanhã. Pode apenas contemplar o dia de ontem, pendurado para secar juntamente com o feriado estival de maior índice de precipitação pluviométrica que se tem registrado, pouco adiante no varal. Porque sua memória é um varal, e as imagens de seu passado são roupa suja redimida, criados infalivelmente complacentes de suas necessidades de reminiscência.<sup>287</sup>

Documental, museológica, baseada no acervo da empiria, a memória voluntária procura organizar o passado de maneira linear, estabelecendo uma ordem – via decisão racional - na mixórdia do já vivido, lutando de maneira épica contra o esquecimento e a dissolução da vigília do eu. Combate inglório, na medida em que o esquecimento é invencível, pois atrelado à finitude. Por outro lado, a manutenção ininterrupta da vigília

<sup>286</sup> PROUST, Marcel. *No caminho de Swann...* p. 23. Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. Op. Cit. pp. 544-545.

<sup>287</sup> BECKETT, Samuel. *Proust*. (Tradução Arthur Nestrovsky). São Paulo: Cosac & Naify, 2003. pp. 29-30.

só pode ser mantida ao preço de um extremo esforço do sujeito. Obstinação que é sempre derrotada, mesmo que tardiamente, pelo sono.

A única tática da memória voluntária só pode ser o mascaramento, a dissimulação (inconsciente) do esquecimento e da traumática fragilidade humana frente ao tempo e ao mundo. Nada mais que a experiência da denegação que a psicanálise freudiana buscou catalogar. A impossibilidade de esquecer também pode significar o peso do ressentimento, relação salientada no conhecido diagnóstico nietzscheano. O herói trágico da memória voluntária é sempre Irineu Funes, de Jorge Luis Borges – um personagem que, em desproporção à memória prodigiosa, estava incapacitado para viver.<sup>288</sup>

De outro, quando escapamos para o “anexo espaçoso da alienação mental, durante o sono ou nas raras folgas de loucura diurna”<sup>289</sup>: a memória do corpo, “(...) de suas costelas, de seus joelhos, de seus ombros”, esta memória que se nutre das ocasiões “necessariamente fortuitas”, uma *memória involuntária* pois

Estritamente falando, só podemos lembrar do que foi registrado por nossa extrema desatenção e armazenado naquele último e inacessível calabouço de nosso ser; para o qual o Hábito não possuía a chave – e não precisa possuir; pois lá não encontrará nada de sua útil e hedionda parafernália de guerra. Mas aqui, nesse ‘*gouffre interdit à nos sondes*’, está armazenada a essência de nós mesmos, o melhor de nossos muitos *eus* e suas aglutinações, que os simplistas chamam de mundo; o melhor, por que acumulado sorrateira, dolorosa e pacientemente a dois dedos do nariz da vulgaridade, a fina essência de uma divindade cuja *disfazione* sussurrada afoga-se na vociferação saudável de um apetite que abarca tudo, a pérola que pode desmentir nossa carapaça de cola e cal. (...) Desta fonte profunda, Proust alçará seu mundo. Sua obra não é um acidente, mas seu salvamento é.<sup>290</sup>

Uma memória que está sempre às voltas com o esquecimento, porém não pode negá-lo ou mesmo direcioná-lo como imperativo ou obrigação (esqueças!). Não é restituição integral de um passado *tal qual foi* (tarefa metafísica) tampouco aniquilação sob a égide da amnésia. A memória involuntária depende do presente e não vê o passado com um acervo desde sempre já constituído e fechado: ao contrário, é da fragilidade desta abertura do passado, e de sua incompletude constitutiva, que temos

<sup>288</sup> BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. (Tradução Carlos Nejar). São Paulo: Abril cultural, 1972. p. 115-125

<sup>289</sup> BECKETT, Samuel. **Proust**...p. 31.

<sup>290</sup> Idem. pp. 30-31.

diante de nós uma possibilidade de acesso que só uma memória muito sutil e *sensível* – no amplo aspecto semântico deste termo - pode trilhar.

“Só do acaso depende que o encontremos antes de morrer, ou que não o encontremos nunca”, dirá Proust. Como dirá Deleuze, em Proust a verdade nunca é resultado do empenho de uma boa vontade que opta, de forma prévia e intencional, por conhecer ou lembrar. Ao contrário, a verdade é sempre uma violência ao pensamento.<sup>291</sup> Esta surge *a posteriori*, a partir de sua irrupção no evento, convocando o sujeito para a busca do sentido. Agamben, ao tratar de seu conceito de testemunho, apresenta a diferença irreduzível entre a contingência, a possibilidade, a impossibilidade e a necessidade. A contingência é acontecimento – *contingit*: “considerado do ponto de vista da potência, o dar-se de uma cisão entre um poder ser e um poder não ser. Este dar-se encontra, na língua, a forma de uma subjetividade. A contingência é o possível posto à prova em um sujeito.”<sup>292</sup> Segundo Gagnebin,

O acaso não é, portanto, a irrupção estatística de coincidências, um conceito, digamos, trivial de acaso. Na obra de Proust (e na belíssima interpretação de Deleuze), o acaso é algo muito maior, ele é aquilo que não depende de nossa vontade ou de nossa inteligência, algo que surge e se impõe a nós e nos obriga, nos força a parar, a dar um tempo, a pensar – como faz o gosto da “madeleine”. Ao mesmo tempo, ele só pode ser percebido se há como um treino, um exercício, uma ascese da disponibilidade, uma ‘seleção’, umas ‘provas’ que tornam o espírito mais flexível, mais apto a acolhê-lo, esse imprevisto, essa ocasião – *kairos!* – que, geralmente, não percebemos, jogamos fora, rechaçamos e recalamos. Segundo Deleuze, via Proust, este acaso é, paradoxalmente, a única fonte de nossos conhecimentos necessários e verdadeiros: necessários não no sentido clássico de uma coerência por nós estabelecida, mas no sentido de que não podemos escapar a eles. Acaso, portanto, muito mais próximo das noções de atenção e *kairos* (e de toda a tradição, da mística à psicanálise, que esses conceitos orientam) que da ideia de uma coincidência exterior. O risco maior consiste, segundo Proust, na nossa propensão a passar ao lado dessa vida ‘verdadeira’, que jazia escondida no signo casual e ocasional, por intenção, preguiça, por covardia (...) e aí, sim, o perigo de sermos surpreendidos pelo acaso maior, a morte, antes de termos sequer suspeitado dessa outra vida, dessas outras vidas.<sup>293</sup>

Portanto, ao contrário de um método, Proust incita-nos a um ritual de aprendizagem em que a vida, em suas contingências mais imponderáveis, lança-nos a

<sup>291</sup> DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**. (Trad. Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado). Rio de Janeiro: Forense, 1987. p. 16.

<sup>292</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O que resta de Auschwitz...** pp. 147.

<sup>293</sup> Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. O rumor das distâncias atravessadas. In: **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006. pp.153-154.

exigência de um enigma. “A verdade depende de um encontro com alguma coisa que nos força a pensar e a procurar o que é verdadeiro. (...) O acaso do encontro é que garante a necessidade daquilo que é pensado. Fortuito e inevitável, dirá Proust.”<sup>294</sup> E isso é sintomático em todos os “encontros” sensíveis da *Busca* - a facticidade do signo ainda desconhecido rompendo a crosta dos hábitos: a exemplo das *madeleines* embebidas no chá, dos campanários de Martinville, um desvão no calçamento do Pátio na mansão de Guermantes, etc.

O nosso tempo, o presente, não é, de fato, apenas o mais distante: não pode em nenhum caso nos alcançar. O seu dorso está fraturado, e nós nos mantemos exatamente no ponto da fratura. Por isso somos, apesar de tudo, contemporâneos a esse tempo. Compreendam bem que o compromisso que está em questão na contemporaneidade não tem lugar simplesmente no tempo cronológico: é, no tempo cronológico, algo que surge dentro deste e o transforma. E essa urgência é a intempestividade que nos permite apreender o nosso tempo na forma de um ‘muito cedo’ que é, também, um ‘muito tarde’, de uma ‘já’, que é também, um ‘ainda não’. E, do mesmo modo, reconhecer nas trevas do presente a luz que, sem nunca poder nos alcançar, está perenemente em viagem até nós.<sup>295</sup>

Como dirá Benjamin, “articular o passado historicamente não significa conhecê-lo ‘tal como ele propriamente foi. Significa apoderar-se de uma lembrança tal como ela relampeja num instante de perigo.”<sup>296</sup> Invertendo uma frase de Borges presente no conto “O Jardim dos caminhos que se bifurcam”, posta na epígrafe desta tese, poderíamos dizer que *o tempo se bifurca continuamente para inumeráveis passados*.<sup>297</sup> Mas “é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado.”<sup>298</sup>

Por outro lado, a memória involuntária necessita de vestígios, ela é arqueológica, na medida em que também vê o presente como arcaico, portador da origem (*arkhê*), uma origem que não está em um passado remoto, mas se deposita como assinatura no devir histórico do *tempo-de-agora*.<sup>299</sup> Arqueologia designa aqui “aquela prática que, em

<sup>294</sup> DELEUZE, Gilles. **Proust e os signos**... p. 17.

<sup>295</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O que é o Contemporâneo?**... pp. 65-66.

<sup>296</sup> BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. (Tese VI). Op. Cit. p. 65.

<sup>297</sup> BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. (Tradução Carlos Nejar). São Paulo: Abril cultural, 1972. p.108.

<sup>298</sup> BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. (Tese V). Op. Cit. p. 62.

<sup>299</sup> Sobre a memória arqueológica, cf. AGAMBEN, Giorgio. **O que é o Contemporâneo?** E outros ensaios. (Tradução: Vinícius Nicastro Honesko). Chapecó: Argos, 2009. p. 53-73.

cada pesquisa histórica, tem de estar às voltas não com a origem, mas com o ponto de insurgência do fenômeno.”<sup>300</sup> Ver o presente também como ruína é uma de suas marcas.

(...) somente quem percebe no mais moderno e recente os índices e as assinaturas do arcaico pode dele ser contemporâneo. Arcaico significa: próximo da *arké*, isto é, a origem. Mas a origem não está situada apenas num passado cronológico: ela é contemporânea ao devir histórico, e não cessa de operar neste (...). A distância – e, ao mesmo tempo, a proximidade – que define a contemporaneidade tem seu fundamento nesta proximidade com a origem, que em nenhum momento pulsa com maior força no presente. (...) É nesse sentido que se pode dizer que a via de acesso ao presente tem necessariamente a forma de uma arqueologia que não regrida, no entanto, a um passado remoto, mas a tudo aquilo que no presente não podemos em nenhum caso viver e, restando não vivido, é incessantemente relançado para a origem, sem jamais poder alcançá-la.<sup>301</sup>

Constatação que inevitavelmente exigiria uma procura pelo estatuto dos vestígios no interior da *Busca*. Ou, para usar de um significante aparentemente vago, sua imersão ontológica. Para esta tarefa seria necessário trazer à tona a especificidade do vestígio em seu limiar de indistinção temporal-material. O vestígio não se limita ao papel de fraturado coadjuvante que, em termos epistemológicos da ciência moderna, convencionou-se relegar ao conceito de “objeto”. Implícitas no conceito de vestígio estão a paciência da interpretação de sinais e uma submersão integral no campo das correspondências mundanas. Os vestígios necessitam, para existir, de um mundo saturado de significados (que estão longe de se restringir ao campo ótico e intelectual, significados que paulatinamente estão sendo obturados com a “parquetematização” do mundo contemporâneo) e só se mantém através da potência associativa que instaura entre eles.

A verdadeira imagem do passado passa célere e furtiva. É somente como imagem que relampeja justamente no instante de sua recognoscibilidade, para nunca mais ser vista, que o passado tem de ser capturado. ‘A verdade não nos escapará’ – essa frase de Gottfried Keller indica, na imagem que o Historicismo faz da história, exatamente o ponto em que ela é batida em brecha pelo materialismo histórico. Pois é uma imagem irrestituível do passado que ameaça desaparecer com cada presente que não se reconhece como nela visado.<sup>302</sup>

Ressalte-se a influência, em Proust, da teoria baudelaireana das correspondências, exposta no poema “Correspondances”, publicado em “As flores do

<sup>300</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Signatura rerum**: sul método. Torino: Bollati Bolinghieri, 2008. p. 90.

<sup>301</sup> AGAMBEN, Giorgio. **O que é o Contemporâneo?...** pp. 69-70.

<sup>302</sup> BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. (Tese V). Op. Cit. p. 62.

mal” (1857).<sup>303</sup> A teoria das correspondências, todavia, não tem seu primeiro aparecimento em Baudelaire. São verificáveis suas ressonâncias já em Plutarco, e modernamente em Montaigne, Diderot e mesmo Poe. Mas será a obra *De Coelo et de inferno* (1758), do místico sueco Emmanuel Swedenborg, que representará, segundo Balakian<sup>304</sup>, o prototexto para as correspondências baudelaireanas e proustianas. Para Swedenborg, *correspondência* significa que “todo o Mundo natural corresponde ao Mundo espiritual, e não apenas o Mundo natural (no seu aspecto) comum; mas também em cada uma das coisas que o compõe; por isso, cada coisa que no Mundo natural existe conforme uma coisa espiritual é dita Correspondência.”<sup>305</sup>

Em Proust ocorre um deslocamento profano da metafísica religiosa (ou da teoria platônica da participação) presente no místico sueco: as correspondências não mais apontam para um plano divino ou celeste.<sup>306</sup> Em Benjamin representarão esta particular relação entre um evento do presente e um reduto até então encoberto do passado. Ecos desta “mística da correspondência” também podem ser encontrados no comentário proustiano sobre a crença céltica de que objetos brutos inanimados ou animais encapsulariam as almas daquele que já se foram, mencionada pouco antes do episódio das *madeleines* (um tema, aliás, que já havia sido usado por Renan, Anatole France e Michelet, porém não com as implicações visualizadas em Proust) - tanto que Beckett falará de uma espécie de *animismo intelectualizado* para se referir aos hieróglifos da *Busca*.<sup>307</sup>

Acho muito razoável a crença céltica de que as almas daqueles a quem perdemos se acham cativas nalgum ser inferior, num animal, num vegetal, uma coisa inanimada, efetivamente perdidas para nós até o dia, que para muitos nunca chega, em que nos sucede passar por perto da árvore entrar na posse do objeto que lhe serve de prisão. Então elas palpitam, nos chamam e, logo que as reconhecemos, está quebrado o encanto. Liberadas por nós, venceram a morte e

---

<sup>303</sup> “La Nature est un temple où de vivants piliers / Laisser parfois sortir de confuses paroles; / L'homme y passe à travers des forêts de symboles / Qui l'observent avec des regards familiers. // Comme de longs échos qui de loin se confondent / Dans une ténébreuse et profonde unité, / Vaste comme la nuit et comme la clarté, / Les parfums, les couleurs et les sons se répondent. // Il est des parfums frais comme des chairs d'enfants, / Doux comme les hautbois, verts comme les prairies, / - Et d'autres, corrompus, riches et triomphants, // Ayant l'expansion des choses infinies, / Comme l'ambre, le musc, le benjoin et l'encens, / Qui chantent les transports de l'esprit et des sens.” Cf. GOMES, Álvaro C. **A estética simbolista**. Textos doutrinários comentados. (Tradução Eliane Fittipaldi Pereira et. al.) São Paulo: Atlas, 1994. pp. 37.

<sup>304</sup> BALAKIAN, Ana. **El movimiento simbolista**. Madrid: Guadarrama, 1969. pp. 45-52

<sup>305</sup> Cf. Cf. GOMES, Álvaro C. **A estética simbolista**....p. 39.

<sup>306</sup> BALAKIAN, Ana. **El movimiento simbolista**. Madrid: Guadarrama, 1969. pp. 45-52. GOMES, Álvaro C. *A estética simbolista*. São Paulo: Atlas, 1994. pp. 37-43.

<sup>307</sup> BECKETT, Samuel. **Proust**...p. 36).

voltam a viver conosco. É assim com nosso passado, trabalho perdido procurar evocá-lo, todos os esforços da nossa inteligência permanecem inúteis. Ele está oculto, fora do seu domínio e do seu alcance, nalgum objeto material (na sensação que nos daria este objeto material) que nós nem suspeitamos. Esse objeto, só do acaso depende que o encontremos antes de morrer, ou que não o encontremos nunca.<sup>308</sup>

Os vestígios como correspondências profanas, em Proust, apresentam-se como caracteres de soleira, limiars kairológicos (instâncias carregadas de tempo e exteriormente suspensas entre um “não-mais” e um “ainda-não”): entre a lembrança e o esquecimento, entre mundos, entre ausências. Um dos verbetes incluídos em “*La comunità che viene*” trata da noção de *fuori*. Ali Agamben tentará definir uma “pura exterioridade”, onde estaria em questão não um limite, em termos kantianos, mas um limiar, uma exterioridade que não seria tão-somente um espaço coisal ou real, no sentido trivial de mera *res*.

Trata-se aqui de uma obscura questão ontológica, próxima ao debate platônico sobre *khôra*, no *Timeu* – revisitado contemporaneamente por Derrida<sup>309</sup> –, para pensar a topicidade inerente à ideia do *fuori* (fora). Agamben dirá que a noção de *fuori* expressa-se, em “muitas línguas europeias, com uma palavra que significa ‘à porta’ (*fores*, em latim, é a ‘*porta da casa*’).” “*θυραθεν*”, o conceito equivalente no grego, poderia ser traduzido simplesmente como “à soleira”. Para Agamben, “o *fora* não é outro lugar situado para além de um espaço determinado, mas é a passagem, a exterioridade que lhe dá acesso – numa palavra: o seu *rostro*, o seu *eidós*.”<sup>310</sup> A soleira não é outra coisa além, em relação ao limite, mas é a experiência no próprio limite, o “ser-dentro de um *fora*.”<sup>311</sup> Esta imanência da exterioridade pura – sua absoluta *abaleitas* profana – poderia ser muito bem exemplificada no caráter limiar dos vestígios. Um ser que abriga liminarmente as imagens do “foi”, a abertura do “é” e as exigências do “teria sido” (ambos acolhidos em um instante fragilmente dilatado: “uma imagem em sua imobilidade dialética”, diria Benjamin).

<sup>308</sup> PROUST, Marcel. **No caminho de Swann**.. p. 70.

<sup>309</sup> DERRIDA, Jacques. **Khôra**. (Trad. Nícia Bonatti). Campinas: Papyrus, 1995.

<sup>310</sup> AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem**. Op. cit. p. 54. Tradução modificada. A tradução portuguesa de António Guerreiro traduz “*fuori*” por “*exterior*”. Optamos por uma tradução mais literal, pois tanto o substantivo – como o quer Agamben – quanto o adjetivo “fora” são comuns no italiano e no português. Agradecemos a Vinícius Honesko pelo alerta em torno da imprecisão da edição portuguesa.

<sup>311</sup> *Ibidem*. *Idem*.

O conceito de limiar – presente não apenas no debate sobre o “*fuori*” e a “soleira”, mas perpassando praticamente todos os escritos de Giorgio Agamben - é diretamente retirado, porém sem menções explícitas, de Walter Benjamin. Um fragmento do livro “Prostituição, jogo” do projeto não concluído das *Passagens* expõe este conceito:

Ritos de passagem – assim se denomina no folclore as cerimônias ligadas à morte, ao nascimento, ao casamento, à puberdade etc. Na vida moderna, estas transições tornam-se cada vez mais irreconhecíveis e difíceis de vivenciar. Tornamo-nos muito pobres em experiências liminares. O adormecer talvez seja a única delas que nos restou. (E, com isso também, o despertar). E, finalmente, tal qual as variações das figuras do sonho, oscilam também em torno de limiares os altos e baixos da conversação e as mudanças sexuais do amor. ‘Como agrada ao homem’, diz Aragon, ‘manter-se na soleira da imaginação’ [no limiar das portas da imaginação], (*Paysan de Paris*, 1926, Paris, p. 74). Não é apenas dos limiares destas portas fantásticas, mas dos limiares em geral que os amantes, os amigos, adoram sugar as forças. As prostitutas, porém, amam os limiares das portas do sonho. – O limiar (*Schwelle*) deve ser rigorosamente diferenciado da fronteira (*Grenze*). O limiar é uma zona. Mudança, transição, fluxo estão contidos na palavra *schwollen* (inchar, entumecer), e a etimologia não deve negligenciar estes significados. Por outro lado, é necessário determinar [manter, constatar] o contexto tectônico e cerimonial imediato que deu à palavra seu significado. Morada do sonho.<sup>312</sup>

“Limiar” deve aqui ser diferenciado do conceito de limite (*Grenze*), um termo técnico, por exemplo, na filosofia kantiana. Limiar como uma “zona”, que conteria as referenciais de “mudança”, “transição”, “fluxo” - *schwollen* como um “inchar” ou “entumecer”. Segundo Jeanne Marie Gagnebin,

O conceito de *Schwelle*, limiar, soleira, umbral, *Seuil*, pertence igualmente ao domínio de metáforas espaciais que designam operações intelectuais e

---

<sup>312</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens...* p. 535. “Rites de passage – so heissen in der Folklore die Zeremonien, die sich an Tod, Geburt, an Hochzeit, Mannbarwerden etc. anschliessen. In dem modernen Leben sind diese Übergänge immer unkenntlicher und unerlebter geworden. Wir sind sehr arm an Schwellenerfahrungen geworden. Das Einschlafen ist vielleicht die einzige, die uns geblieben ist. (Aber damit auch das Erwachen). Und schliesslich wogt wie der Gestaltenwandel des Traums über Schwellen auch das Auf und Nieder der Unterhaltung und der Geschlechterwandel der Liebe. ‘Qu’il plaît à l’homme’, sagt Aragon, ‘de se tenir sur le pas des portes de l’imagination!’ (*Paysan de Paris*, 1926, p. 74). Es sind nicht nur die Schwellen dieser phantastischen Tore, es sind die Schwellen überhaupt, aus denen Liebende, Freunde, sich Kräfte zu saugen lieben. Die Huren aber lieben die Schwellen dieser Traumtore. – die Schwelle ist ganz scharf von der Grenze zu scheiden. Schwelle ist eine Zone. Wandel, Übergang, Fluten liegen im Wort ‘schwollen’ und diese Bedeutung hat die Etymologie nicht zu übersehen. Andererseits ist notwendig, den unmittelbaren tektonischen und zeremoniellen Zusammenhang festzustellen, der das Wort zu seiner Bedeutung gebracht. Traumhaus.” BENJAMIN, Walter, G.S. VII-1, Suhrkamp, Frankfurt/Main, 1982; *Das Passagen-Werk*, pp. 617-18. As variantes de tradução são apontadas por Jeanne Marie Gagnebin, que comentou exaustivamente este fragmento em uma conferência no “Colóquio sobre o limiar”, em 22.11.2008, publicado também em: GAGNEBIN, Jeanne Marie. Entre a vida e a morte. In: OTTE, Georg; SEDLMAYER, Sabrina; CORNELSEN, Elcio (Org.). *Limiares e passagens em Walter Benjamin*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

espirituais; mas ele se inscreve de antemão num registro mais amplo, registro de movimento, registro de ultrapassagem, de “passagens”, justamente, de transições, em alemão registro do *Übergang*. Na arquitetura, o limiar deve preencher justamente a função de transição, isto é, permitir ao andarilho ou também ao morador que possa transitar, sem maior dificuldade, de um lugar determinado a outro, diferente, às vezes oposto. Seja ele simples rampa, soleira de porta, vestíbulo, corredor, escadaria, sala de espera num consultório, de recepção num palácio, pórtico, portão ou nartex numa catedral gótica, o limiar não faz só separar dois territórios (como a fronteira), mas permite a transição, de duração variável, entre esses dois territórios. Ele pertence à ordem do espaço, mas também, essencialmente, à do tempo.<sup>313</sup>

Acompanhando a argumentação de Gagnebin, categorias como “limite, fronteira, *Grenze*”, seriam termos advindos do latim *limes, limitis*, substantivo masculino; enquanto “limiar, soleira, *Schwelle*”, derivaria de *limen, liminis*, substantivo neutro, como em “*seuil, linteau*”, “a viga que sustentaria as paredes de uma porta”. É a semelhança estritamente fonética entre *limes, limitis* e *limen, liminis* que explicaria a confusão constante que é feita entre estes conceitos. Esquece-se, porém, “que o limiar não significa somente a separação, mas também aponta para um lugar e um tempo intermediários e, nesse sentido, indeterminados, que podem, portanto, ter uma extensão variável, mesmo indefinida.”<sup>314</sup>

Segundo Benjamin, a modernidade viveria a escassez das experiências limiáres – representadas, por exemplo, nos ritos de passagem. E ganharão dramaticidade própria, na análise de Gagnebin, nas obras de Kafka e Proust.

A experiência do limiar, da passagem, da transição, as metáforas das portas, dos corredores, dos vestíbulos, tudo isso povoa a obra de Kafka – mas não leva a lugar nenhum. Pior: o limiar parece ter adquirido uma tal espessura, que dele não se consegue sair, o que acaba negando sua função. Tenta-se atravessar uma porta escancarada sem poder sair do lugar, como se encena na parábola central do *Processo*, “Diante da Lei”. Assim, vagamos na obra de Kafka de limiar em limiar, de corredor em corredor, de sala de espera em outra sala de espera sem nunca chegar aonde se almejava ir e correndo o risco de esquecer do alvo desejado.

Em Proust expõe-se de forma exemplar a problemática da dimensão temporal do conceito de limiar. O vestígio em Proust poderia ser incluído como um “*seuil des temps et des formes*”, um limiar entre os tempos e as formas. Limiar que também se manifesta, em Proust, na relação entre sono e a vigília (talvez um das únicas “experiências limiáres” - *Schwellererfahrungen* - que nos tenha restado, segundo Benjamin).

<sup>313</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. Entre a vida e a morte. Op. Cit.

<sup>314</sup> GAGNEBIN, Jeanne Marie. Entre a vida e a morte. Op. Cit.

Seria o despertar a síntese da tese da consciência onírica e da antítese da consciência desperta? Nesse caso, o momento do despertar seria idêntico ao “agora de cognoscibilidade”, no qual as coisas mostram seu rosto verdadeiro – o surrealista. Assim, em Proust, é importante a mobilização da vida inteira em seu ponto de ruptura, dialético ao extremo: o despertar. Proust inicia com uma apresentação do espaço daquele que desperta. (n. 3a, 3)<sup>315</sup>

O despertar, como síntese da consciência onírica apresentaria um instante de ruptura em que as coisas mostrariam seu rosto verdadeiro: não o aspecto prosaico da realidade enquanto tal, mas um rosto surrealista (talvez oniricamente disforme). Para Benjamin, em outro fragmento, “a utilização dos elementos do sonho ao despertar é o cânone da dialética. Tal utilização é exemplar para o pensador e obrigatória para o historiador.”<sup>316</sup> No conceito de despertar (benjaminiano e proustiano) é possível assinalar um limiar em que elementos do sonho irrompem em plena vigília, e esta pouco a pouco passa a dissolver o mundo dos sonhos. *Schwelle* entre claridade e obscuridade, mundo noturno e mundo diurno que o segundo fragmento da *Rua de Mão Única*, intitulado “Sala de Desjejum”, aborda de uma forma inegavelmente proustiana:

Uma tradição popular adverte contra contar sonhos, pela manhã, em jejum. O homem acordado, nesse estado, permanece ainda, de fato, no círculo do sortilégio do sonho. Ou seja: a ablução chama para dentro da luz apenas a superfície do corpo e suas funções visíveis, enquanto, nas camadas mais profundas, mesmo durante o asseio matinal, a cinzenta penumbra onírica persiste e até se firma na solidão da primeira hora desperta. Quem receia o contato com o dia, seja por medo aos homens, seja por amor ao recolhimento interior, não quer comer e desdenha o desjejum. Desse modo, evita a quebra entre mundo noturno e mundo diurno. Uma preocupação que só se legitima pela queima do sonho em concentrado trabalho matinal, quando não na prece, mas de outro modo conduz a uma mistura de ritmos vitais. Nessa disposição, o relato sobre sonhos é fatal, porque o homem, ainda conjurado pela metade ao mundo onírico, o trai em suas palavras e tem de contar com sua vingança. Dito modernamente: trai a si mesmo. Está emancipado da proteção da ingenuidade sonhadora e, ao tocar suas visões oníricas sem sobranceira, se entrega. Pois somente da outra margem, do dia claro, pode o sonho ser interpelado por uma recordação sobranceira. Esse além do sonho só é alcançável num asseio que é análogo à ablução contudo diferente dela. Passa pelo estômago. Quem está em jejum passa do sonho como se estivesse de dentro do sono.<sup>317</sup>

<sup>315</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens...* p. 505-506.

<sup>316</sup> BENJAMIN, Walter. *Passagens...* p. 505. Benjamin propõe como uma questão metodológica do próprio projeto das *Passagens*: “Assim como Proust inicia a história de sua vida com o despertar, toda a apresentação da história deve também começar com o despertar; no fundo, ela não deve tratar de outra coisa. Esta exposição, portanto, ocupa-se com o despertar do séc. XIX.” Idem, *Ibidem*.

<sup>317</sup> BENJAMIN, Walter. *Rua de mão única* (Obras Escolhidas II). São Paulo: Brasiliense, 1995. pp. 11-12.

## Verdade, linguagem, corpo

Lado a lado encontramos duas linhas de fuga presentes na filosofia contemporânea a partir da senda aberta por Proust; a subjetividade, instância atravessada por anonimatos e vacâncias: anonimato na linguagem, anonimato no corpo. Imanências paradoxalmente íntimas e impessoais. Dois cruzamentos, portanto: a linguagem apontando para o vértice de *uma vida*, o corpo apontando para o vértice de *uma verdade*. Cruzamentos que levam a um embaralhamento dos *topoi* clássicos da metafísica ocidental: o corpo no vetor vida, a linguagem no vetor verdade. De um lado: a linguagem desde sempre como um epitáfio (todo poema é apenas uma canção fúnebre...), reveladora da morte e da negatividade que perpassa toda a condição humana.<sup>318</sup> Dessubjetivação. “Não há uma voz nossa de que possamos seguir o rastro na linguagem, que possamos colher – a fim de recordá-la – no ponto em que se dissipa nos nomes, em que se escreve nas letras. Nós falamos com a linguagem que não temos, que jamais foi escrita (...) E a linguagem é sempre ‘letra morta.’”<sup>319</sup>

Simultaneamente, a linguagem reveladora de uma vida que pulsa a despeito de todos os seus condicionantes temporais e espaciais: uma vida in-esquecível. Segundo Jeanne Marie Gagnebin, “trata-se, no fundo, de lutar contra o tempo e contra a morte através da escrita – luta que só é possível se morte e tempo forem reconhecidos, e ditos, em toda a sua força de esquecimento, em todo o seu poder de aniquilamento que ameaça o próprio empreendimento do lembrar e do escrever.”<sup>320</sup>

Em cada instante, a medida de esquecimento e de ruína, o desperdício ontológico que trazemos em nós mesmos excede em grande medida a piedade de nossas lembranças e da nossa consciência. Mas esse caos informe do esquecido, que nos acompanha como um *golem* silencioso, não é inerte nem ineficaz, mas, pelo contrário, age em nós com força não inferior à das lembranças conscientes, mesmo que de forma diferente. Há uma força e quase uma apóstrofe do esquecido, que não podem ser medidas em termos de consciência, nem acumuladas como um patrimônio, mas cuja insistência determina a importância de todo saber e de toda consciência. O que o perdido

<sup>318</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**. Um seminário sobre o lugar da negatividade. (Tradução Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.

<sup>319</sup> Cf. AGAMBEN, Giorgio. **A linguagem e a morte**....p. 146.

<sup>320</sup> Cf. GAGNEBIN, Jeanne Marie. O rumor das distâncias atravessadas. In: **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006. p. 146.

exige não é ser lembrado ou satisfeito, mas continuar presente em nós como esquecido, como perdido e, unicamente por isso, como inesquecível.<sup>321</sup>

De outro: o corpo como um impessoal, *um estrangeiro a quem levamos pão e água todos os dias* (Murilo Mendes). Simultaneamente, a verdade do corpo: mais profunda, *vital*, atravessada por profundidades e encontros em que o corpo atua como bússola ou sismógrafo. Verdade que torna uma vida única, na medida em que a mantém inseparável de todos os seus atributos.

Pois o objeto da *Recherche* não é uma experiência vivida, mas justamente o contrário, algo que não foi vivido nem experimentado; e nem mesmo o seu subitâneo aflorar nas *intermittences du coeur* constitui uma experiência, a partir do instante em que as condições deste afloramento é precisamente uma oscilação das condições kantianas da experiência: o tempo e o espaço. E não são apenas condições da experiência a serem colocadas em dúvida, mas também o seu sujeito, dado que este certamente não é o sujeito moderno do conhecimento (Proust parece antes ter em mente certos estados crepusculares, como o semi-sono ou a perda da consciência: “*je ne savais pas au premier instant qui j’étais*” é a sua fórmula típica, da qual Poulet registrou as inúmeras variações). Mas aqui não se trata nem mesmo do sujeito bergsonian, a cuja realidade última nos dá acesso a intuição. Aquilo que a intuição revela não é, na realidade, nada mais do que a pura sucessão dos estados de consciência, ou seja, ainda algo de subjetivo (aliás, o subjetivo, por assim dizer, em estado puro). Enquanto que, em Proust, não existe mais propriamente sujeito algum, mas somente, com singular materialismo, um infinito derivar e um casual encontrar-se de objetos e sensações.<sup>322</sup>

O corpo como a espacialização mais pungente do tempo. Desde que se aceite a *Busca* não como uma tentativa de “recuperação” do tempo perdido individual - a decadentista dialética “de estirpe” do álbum de famílias: cenas, ambientes domésticos, etc., a imagem patriarcal do espólio da memória e a luta épica de um sujeito para inventariá-lo - mas como procura paciente da própria verdade do tempo e do tempo vivo de maturação de uma verdade. Aqui se revela a plausibilidade da tese agambeniana de que a vida nua não é um dado natural pré-cultural, mas um *constructo metafísico*, um rendimento. Ao mesmo tempo, a *Busca*, o produto desta “síntese impossível, na qual a absorção do místico, a arte do prosador, a verve do autor satírico, o saber do erudito e a concentração do monomaniaco se condensam numa obra autobiográfica”,<sup>323</sup> como um dos mais belos e intrincados tratados de ontologia e imanência do pensamento ocidental.

<sup>321</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Profanações...* p. 35.

<sup>322</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Infância e história...* pp. 52-53.

<sup>323</sup> BENJAMIN, Walter. *A imagem de Proust...* p. 36.

“Que a linguagem surpreenda e antecipe sempre a voz, que a pendência da voz na linguagem jamais tenha fim: este é o problema da filosofia. (Como cada um resolva esta pendência é a ética).”<sup>324</sup>

No particular entrechoque entre a voz do corpo e a vacância da linguagem, portanto, um gesto. Uma possibilidade ética, uma abertura política. Singular materialismo.

---

<sup>324</sup> AGAMBEN, Giorgio. O fim do pensamento. In: **A linguagem e a morte**. Op. Cit. p. 146.

## Considerações finais

Ernesto Laclau, filósofo conhecido por ser um grande polemista, em ensaio intitulado “¿Vida nuda o indeterminación social?”, apesar de se dizer um grande admirador da obra de Agamben, demonstra guardar profundas ressalvas a respeito das conclusões teóricas deste. Na análise de Laclau, Agamben possui o “vício de suas próprias virtudes”: com um admirável arsenal erudito, a filosofia agambeniana passaria de forma muito rápida da genealogia remota de um conceito à explicação do funcionamento deste no contexto contemporâneo. Ou seja, o discurso de Agamben constantemente se perderia em uma ambiguidade incontornável entre a explicação genealógica e a estrutural.<sup>325</sup>

Levando o argumento de Laclau às últimas consequências, seria impossível (e de antemão infrutífera) toda e qualquer investigação genealógica, na medida em que, como parece crer o filósofo argentino, “a significação depende por completo de um contexto singular e que nenhuma genealogia pode captar”,<sup>326</sup> isto é, a ambiguidade entre o que Laclau intitula “explicação genealógica” e “explicação estrutural” seria sempre indecidível. Todo e qualquer conceito particular seria incomensurável em sua estrutura presente, pós-histórica, contextual.

Estes argumentos demonstram certa rigidez de Laclau ao acreditar que a genealogia seja tão-somente um trabalho histórico retroativo, que deixaria de levar em conta a imersão do conceito em seu presente respectivo e “particular”. Estaríamos condenados ao silêncio para tudo que ultrapassasse o campo das estruturas presentes, funcionais, pragmáticas. A genealogia voltaria a ser a mera contemplação monumental de diletantes enfastiados, sob o império de Saturno, com o *imprimatur* do Museu!

Contudo, mesmo discordando das teses básicas expostas por Laclau – e principalmente do pano de fundo epistemológico que dá respaldo a estas – é difícil não concordar com o argumento de que, ao menos em grande parte das questões analisadas

---

<sup>325</sup> LACLAU, Ernesto. ¿Vida nuda o indeterminación social? In: **Debates y combates**. Por um nuevo horizonte de la política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008. pp. 107-123.

<sup>326</sup> LACLAU, Ernesto. ¿Vida nuda o indeterminación social? p. 107.

nesta tese, Agamben, ao contrário de demarcar aporias e desanuviar ambiguidades, muitas vezes parece fazer um uso constante destas em sua filosofia.

Característica comentada por Derrida nos últimos cursos que ministrou na EHESS, na *rue de Ulm* – devolvendo, com a conhecida ironia derridiana, críticas que Agamben havia lhe dirigido por supostamente não ter levado em consideração, em seu *Politiques de l'amitié*, detalhes filológicos sobre uma passagem específica de Diógenes Laércio.<sup>327</sup> Depois de aconselhar “vivamente” a leitura do “Homo sacer I”, pois seus alunos ali encontrariam “*bien de choses, réflexions et références précieuses sur la souveraineté et sur les questions qui nous intéressent*”, e apontar algumas omissões, porém marginais, de Agamben no capítulo “O bando e o lobo”,<sup>328</sup> diz Derrida que havia sido muito significativo (ou “*voire amusants*”) encontrá-las em um autor que constantemente daria prioridades a questões que supostamente todos os outros teriam “desconhecido, ignorado, negligenciado, não sabido ou não querido reconhecer, por falta de saber, de leitura ou falta de lucidez”, ou “força de pensamento”, todos os demais desconhecendo ou omitindo tais prioridades das “*primeiras vezes, das iniciativas inaugurais, dos eventos instituidores que teríamos negado ou negligenciado*”, prioridades que seriam “primazias, princípios, assinaturas principais (...) que todo

---

<sup>327</sup> “É por um análogo e, provavelmente, consciente mal-estar que Jacques Derrida escolheu como *leitmotiv* do seu livro sobre a amizade um tema sibilino que a tradição atribui a Aristóteles e que nega a amizade no próprio gesto com que parece invocá-la: o *philoï, oudeis philos*, “ó amigos, não há amigos”. (...) Uma visita à biblioteca foi suficiente para esclarecer o mistério. Em 1616 aparece a nova edição das *Vidas* curada pelo grande filólogo genebrino Casaubon. Junto à passagem em questão – que na edição curada pelo seu sogro Henry Etienne ainda trazia o *philoï* (ó amigos) – ele corrige sem hesitar a enigmática lição dos manuscritos, que se tornava assim perfeitamente inteligível e, por isso, foi acolhida pelos editores modernos. Já que logo informei Derrida do resultado das minhas pesquisas, fiquei surpreso, quando o livro foi publicado com o título *Politiques de l'amitié*, por nele não encontrar nenhum traço do problema. Se o mote – apócrifo segundo os filólogos modernos – aí aparecia na sua forma originária, não era certamente por um esquecimento: era essencial, na estratégia do livro, que a amizade fosse, ao mesmo tempo, afirmada e colocada em dúvida.” AGAMBEN, Giorgio. O que é um dispositivo? In: **O que é o Contemporâneo?** p. 80-82.

<sup>328</sup> “Os *loups-garous* de Rousseau foram como que 'esquecidos', justamente, em um livro que eu lhes aconselho vivamente a leitura, porque aí vocês encontraram muitas coisas, reflexões e referências preciosas sobre a soberania e sobre as questões que nos interessam; quero dizer em 'Homo sacer' de Giorgio Agamben, subtulado 'O poder soberano e a vida nua'. Iremos voltar a falar sobre ele, mas eu quero, desde agora, para terminar hoje, sublinhar que em seis ou sete páginas intituladas 'O bando e o lobo', que vocês deverão ler porque elas dão um belo lugar ao *loup-garou* (*wargus, werwolf, garulphus*); nessas seis ou sete páginas, há ao menos dois esquecimentos de lobos: aquele de Plauto e de alguns outros precedentes, já que o '*homo homini lupus*' aí está, como para todo mundo, *hélas* (interjeição tipo "Ai!!"), atribuído por Agamben a Hobbes, e então o lobo, os lobos de Rousseau.” DERRIDA, Jacques. **Séminaire - La bête et le souverain**. Volume I (2001-2002). (Edição estabelecida por Michel Lisse, et. al.). Paris: Galiée, 2008. p. 134. Pelas dificuldades que mesmo uma transcrição de aula de Derrida suscita a seus tradutores, agradeço aqui o importante auxílio de Vinícius Honesko nesta tradução.

mundo, salvo o autor, é claro, teria ignorado, se bem que toda vez o autor de *Homo sacer* seria o primeiro a dizer que 'teria sido' o primeiro.”<sup>329</sup>

Afirmar que exista um uso constante de ambiguidades na argumentação filosófica agambeniana, ou mesmo que o filósofo italiano se arrogue um acesso privilegiado a “eventos inaugurais” que ninguém percebeu ou conjecturou, como ironiza Derrida, não impede de dizer que Agamben seja um dos filósofos mais profícuos e importantes no mundo contemporâneo, com pesquisas que certamente serão estudadas por muitas gerações.

Sem fazer um auto-de-fé em prol da precisão conceitual, pois, como costumava dizer Bento Prado Jr., o rigor técnico em filosofia muitas vezes está nos antípodas da densidade filosófica, é preciso dizer que as obscuridades aqui também são reveladoras: o porquê da necessidade da filosofia de Agamben ser lida lado a lado com as questões trazidas pela própria filosofia contemporânea como um todo, em suas aporias constitutivas e inconclusivas.

Em paralelo, evidencia-se inegável a importância da filosofia agambeniana no sentido de retomar questões até então eclipsadas pela apologia de um discurso complacente perante os mais diversos dispositivos de controle e violência do mundo contemporâneo. Uma das fisionomias de Agamben – além daquelas apresentadas na introdução - é ser um provocador intempestivo. Sua genealogia do conceito de soberania e a reconstituição do debate de Benjamin com Schmitt abre horizontes até então impedidos pelas mais diversas mistificações de uma filosofia institucional hoje dominante, principalmente nos campos da teoria do direito e da teoria política. Ademais, a releitura crítica das filosofias de Walter Benjamin, Hannah Arendt e Michel Foucault para as questões do presente, para citar apenas três dos filósofos mais caros a Agamben, também se apresenta, à revelia dos importantes estudos acadêmicos e de estrita história da filosofia em torno destes, uma experiência de pensamento extremamente instigante.

A fim de apresentar considerações finais e parciais nesta investigação, na medida em que ela inevitavelmente aponta para estudos ulteriores (conclusão em pesquisas não passa de quimera metafísica), estruturamos quatro eixos problemáticos –

---

<sup>329</sup> Idem, *Ibidem*.

platôs formados por questões “heurísticas” - que abrem, à sua maneira, um mapeamento estratégico de futuras zonas investigativas.

### Formas-de-vida e história

Longe de adentrar novamente na polêmica das leituras que Agamben fará de autores como Foucault e Arendt, pois se imbricam a uma interpretação apropriativa e construtiva em torno dos próprios conceitos agambenianos – sem pretender, quiçá, um rigor filológico no viés de uma história da filosofia – é possível perceber aqui, contudo, uma tensão não resolvida entre o conceito agambeniano de “vida nua” e “*das bloßes Leben*” de Benjamin. As implicações do conceito de “mera vida” extravasam o panorama conceitual estrito do “*Homo sacer*”. A crítica no plano da dimensão histórica, temporal e política subjacente ao conceito benjaminiano é perdida nas penumbras da vida “matável e insacrifível” agambeniana. Quando Agamben diz que “a vida nua é tão indeterminada e impenetrável quanto o ser *haplôs* e também se poderia dizer dela que a razão não pode pensa-la senão no estupor e no assombramento”,<sup>330</sup> poderíamos dirigir também a ele a jocosa *boutade* benjaminiana de que a sacralização da vida seja, talvez, tão-somente “a derradeira errância da debilitada tradição ocidental de procurar o sagrado que ela perdeu naquilo que é cosmologicamente impenetrável”.<sup>331</sup>

A forma-de-vida só pode ser uma conjugação efetiva (entre uma vida e uma forma de viver) no tempo e na história. A forma-de-vida é política e se apresenta em um campo timótico profano, material. Ela se manifesta a partir de insígnias quase imperceptíveis - como as descritas na quarta das “Teses sobre conceito de história” - sob a forma da confiança, coragem, humor, astúcia e firmeza. Como um misterioso e sutil heliotropismo, tal como os girassóis dirigem suas pétalas à luz, ela volta seus anseios e angústias para os - *hoje pálidos e quase encobertos* - raios de sol que se levantam no céu da história.

A luta de classes, que um historiador escolado em Marx tem sempre diante dos olhos, é uma luta pelas coisas brutas e materiais, sem as quais não há coisas finais e espirituais. Apesar disso, estas últimas estão presentes na luta de classes de outra maneira que a da representação de uma presa que toca ao vencedor.

<sup>330</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Homo sacer*... p. 188.

<sup>331</sup> BENJAMIN, Walter. Para uma crítica da violência. p.154.

Elas estão vivas nesta luta como confiança, como coragem, como humor, como astúcia, como tenacidade, e elas retroagem ao fundo longínquo do tempo. Elas porão incessantemente em questão cada vitória que couber aos dominantes. Como flores que voltam suas corolas para o sol, assim o que foi aspira, por um secreto heliotropismo, a voltar-se para o sol que está a se levantar no céu da história. Essa mudança, a mais imperceptível de todas, o materialista histórico tem que saber discernir.<sup>332</sup>

A desconexão entre política e história (repercutindo em um inevitável gesto sem qualquer inserção temporal), dos movimentos rebeldes do séc. XXI pode ser interpretada a partir destes referenciais. Não a “mera vida”, mas a “vida história” é política. Talvez não a “vida nua”, mas “a vida que não deixa rastros” seja a perturbadora aporia subjacente ao problema da disseminação da violência contemporânea. Afirmção que abre as considerações sobre o problema do comum.

## Comum

Foi estabelecido um panorama sumário, no capítulo II, do conceito (ou da impossibilidade do conceito) de comunidade. É possível dizer que, seja por intermédio do clássico conceito de *koinônia* (*Gemeinschaft*), seja pela emergência do moderno conceito de poder constituinte atrelado aos debates da soberania estatal, duas formas de pensar o *comum* na tradição ocidental foram assentadas.

A escassez de significado no interior destes dois paradigmas não invalida, ao contrário, torna urgente uma filosofia que ouse pensar o comum para além das dicotomias legadas por estas respectivas tradições. Como afirma o filósofo Peter Pál Pelbart, contemporaneamente “tanto a percepção do sequestro do comum como a revelação do caráter espectral desse comum transcendentalizado se dá em condições muito específicas.”<sup>333</sup> O comum, hoje, passa a ser um espaço de tensões políticas por excelência.

O conceito de comunidade, como analisado em Agamben, migra de um debate ainda impregnado pela problemática estético-política batailleana (com a categoria do *Quolibet*) para uma exploração ontológica em torno do “especial”, porém não deixa de

<sup>332</sup> BENJAMIN, Walter. Teses sobre o conceito de história. In: LÖWY, Michel. **Walter Benjamin**: aviso de incêndio... p. 58.

<sup>333</sup> PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios sobre biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003. p. 29.

expor a necessidade, prenunciada pela filosofia benjaminiana, de que o conceito de comum seja pensado lado a lado com a questão histórica e política.

Seria possível elencar alguns exemplos deste “sequestro do comum” nas configurações do presente, captura em muito devida ao nivelamento violento de uma história obturada (que não mais significa) e uma ação que não consegue expor-se com efetividade no cenário dos acontecimentos históricos. Neste sentido, o comum *spectral e transcendentalizado*, para usar dos termos de Pelbart, pode ser sintetizado no conceito de espetáculo.

Para Giorgio Agamben, Timisoara representa a Auschwitz da era do espetáculo. Em 1989, esta cidade na região ocidental da Romênia foi o palco de manifestações populares contra o regime comunista de Nicolae Ceaușescu. As principais redes mundiais de notícias chegaram a afirmar a cifra de 60 a 70.000 mortos na insurreição, com corpos sendo despejados por caminhões de lixo em valas comuns.<sup>334</sup> Os veículos midiáticos - que naqueles dias se acotovelaram na cidade para cobrir os incidentes - mostraram, contudo, um massacre que nunca ocorreu. O que efetivamente se observou em 17 de dezembro de 1989 foi uma grandiloquente e macabra encenação. Ali foram retirados cadáveres de necrotérios e outros tantos exumados – todos de indigentes - posteriormente “submetidos” à tortura com o intuito de simular um genocídio perante as câmeras. O que milhares de telespectadores viam como uma verdade fática e incontestável, dirá Agamben, era a “não-verdade absoluta”, autenticada como informação verídica pela mídia mundial.<sup>335</sup>

Mas poderíamos elencar outros exemplos, recorrentes na imprensa cotidiana, desta paradoxal *contre-vérité*, ou mais ainda, da “não-verdade” espetacular.

No ano de 2008, um político brasileiro, ex-deputado estadual no Amazonas, de forma reflexa reproduziu a dialética da farsa exposta em Timisoara. Wallace Souza era parlamentar e âncora de um programa policial em Manaus. Após investigações feitas, descobriu-se que, ao mesmo tempo em que mantinha vínculos diretos com o crime organizado amazonense, Wallace encomendava o assassinato de traficantes e usuários de drogas para apresentar tais crimes em seu programa. Ao contrário de Timisoara, as vítimas e atrocidades cometidas eram reais. Sua prática, ao contrário, visava tão-

<sup>334</sup> Para uma análise detalhada do caso Timisoara, Cf. RAMONET, Ignácio. Televisão necrófila. In: **A tirania da comunicação**. (Trad. Lúcia Orth). Petrópolis: Vozes, 2010. pp. 98-100.

<sup>335</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Mezzi senza fine**. Note sulla politica. Turim: Bollati Boringuieri, 1996. p. 66.

somente atender a uma bestial e aterradora trama televisiva.<sup>336</sup> Uma verdade concreta e sórdida vinculada a um estratagema de “não-verdade absoluta”.

Em 2009, o diretor hollywoodiano de cinema Quentin Tarantino lança um polêmico blockbuster intitulado “*Inglourious Basterds*”. Ali, na cena capital do filme – uma mistura kitsch de apropriação sofisticada de técnicas da história cinematográfica para um enredo de estetização da violência crua (em um sentido manifestamente proto-fascista) – Tarantino faz uma paródia da aterradora tragédia de *Oradour*. A 10 de junho de 1944, a comuna francesa de *Oradour-Sur-Glane* foi tomada por uma facção da SS. Após delações de que ali haveria um foco da Resistência, todos os habitantes da cidade foram convocados à praça principal. Os homens de *Oradour* foram enviados para os celeiros e sumariamente mortos. Mulheres e crianças foram trancafiadas na igreja, ato seguido do mais cruel sadismo: soldados da SS incendiaram a capela, todos que tentassem fugir eram fuzilados. Os habitantes de *Oradour* foram praticamente dizimados e da cidade, completamente incendiada pelo esquadrão, só restaram ruínas.

Na filmagem de Tarantino, a Capela de *Oradour* torna-se um pequeno cinema francês. Nela, ao invés dos mais vulneráveis habitantes da comuna, estão os principais dirigentes nazistas (Hitler e Goebbels inclusos). O gesto é idêntico, porém em polo oposto: o cinema é queimado e todos os nazistas que tentam escapar da morte nas chamas são metralhados. Neste momento da cena é possível constatar nos “bastardos caçadores de nazistas”, em posse das metralhadoras, uma expressão que denota prazer na realização do ato.

Em “Bastardos Inglórios”, a verdade intolerável da *Shoah* é apresentada como uma mera contrafação cênica: do massacre de *Oradour* resta apenas um cenário teatral ajustado para causar o efeito de choque do anacronismo.

Em 2010, um curto vídeo lançado no sítio virtual *YouTube* não deixou de causar, em meio à proliferação incontável e descartável das mais diversas produções midiáticas que são diariamente despejadas ali, uma grande polêmica. Em um filme de quatro minutos e meio, quatro jovens e um idoso dançam, numa coreografia simples e próxima da brincadeira, *I Will Survive*, de Gloria Gaynor, música de discoteca muito popular nos anos 80. O vídeo certamente passaria despercebido não fossem suas locações: Auschwitz, Dachau, o gueto de Lodz.

---

<sup>336</sup> Uma prática que se tornou corrente na chamada linha de filmes “*Snuff*”.

Adolek Kohn, de 89 anos, o senhor que realiza a performance ao lado de filhos e netos, na qual veste uma camiseta branca com a insígnia “*survivor*”, foi um sobrevivente de Auschwitz. A ideia de criar e postar o vídeo na internet foi de sua filha, a artista plástica Jane Korman.<sup>337</sup> O vídeo – intitulado *I Will Survive, Dancing in Auschwitz* – é uma demonstração clara de como a verdade factual e o significado intrínseco desta podem ser vistos como meros acessórios (de estrita *execution, performance*) quando filtrados por dispositivos espetaculares que, nas últimas décadas, passam a assumir a centralidade no estabelecimento de um “entre” fantasmagórico – a prótese “comum” midiática - que paulatinamente devora os outrora hegemônicos espaços clássicos da política e da própria vida privada, remodelando-os de acordo com critérios que tendem, cada vez mais, ao nivelamento, à superposição arbitrária e ao efeito de massa puro e simples - efeitos estes que podem ser aferidos por uma mera tecla com o sugestivo nome “*I like*” nas redes sociais.

Em ambos os eventos e contextos – Timisoara/Manaus/Oradour/Hollywood - a verdade do espetáculo contemporâneo em sua paradoxal desvinculação ou aridez histórica é exposta em sua intolerável crueza. Ou seja, verdade e espetacularização da verdade tornam-se indiscerníveis, e o espetáculo passa a se legitimar tão-somente como espetáculo<sup>338</sup>, onde, como na famosa *boutade* de Debord, a verdade passa a ser apenas um momento do que é falso.<sup>339</sup>

A busca por um espaço comum e político que não pretenda ser mera repetição reativa da linguagem transtornada da espetacularização passa, inevitavelmente, pela colocação em questão da linguagem mesma como esfera de relação humana privilegiada: o estatuto intrínseco da linguagem como espaço da verdade e da história, não como mero artefato de mediação comunicacional instrumentalizada e tecnicizada. Pensamento que não se dissocia de seu gesto e de sua imagem, que torna infrutífera e paródica a captura e a clivagem metafísica, operada pelo espetáculo tecnicizado contemporâneo, das estritas dimensões imagéticas da linguagem e sua estância – histórica - de verdade.

---

<sup>337</sup> HARAZIM, Dorrit. Bailar em Auschwitz. **Revista Piauí**, nº 47, agosto de 2010.

<sup>338</sup> AGAMBEN, Giorgio. **Mezza senza fine...** p. 67.

<sup>339</sup> DEBORD, Guy. A sociedade do espetáculo. (Tese 9). **A sociedade do espetáculo**. (trad. Estela dos Santos Abreu). Rio de Janeiro: Contraponto, 1997. p. 16.

**Exceção, *reine Gewalt***

A matriz teórica de legitimação política do presente se pauta em uma mitologia dicotômica quase simplória: normalidade-exceção. O critério de tal exceção é a própria normalidade e a ela sempre se reporta. A teoria do direito está sempre às voltas com as tentativas de definir as hipóteses do uso da situação limite, ou seja, a violência. A normalidade (assim como seu duplo-oposto), para tanto, precisa ser detalhada, catalogada. Aí se insere, sub-repticiamente, a argúcia da fantasia socialmente necessária e genericamente aceita. Esquece-se que tanto a normalidade e sua exceção respectiva (e aí podemos utilizar tais termos no plural) são apenas critérios, fórmulas, prospectivas e instaurações. Normalidade e exceção só podem ser pensadas a partir de um quadro de referências previamente estabelecido. Exige-se, ao contrário, pensar a exceção ao próprio quadro de referências, não a exceção “fraca”, “mitológica”, produzida no interior do dispositivo. A normalidade, neste sentido, é sempre normalidade a partir de um sistema de referência específico e sobrevivendo apenas de sua exceção. A exceção fictícia é a normalidade negativa para a manutenção da estabilidade de um sistema dado.

Na política, é preciso pensar a exceção integral, efetiva, pois acima de tudo estão em combate os próprios sistemas de referência. O truque ideológico da democracia representativa liberal é que passamos a vê-la como quadro de referências *mor* – solo inquestionável - que poderá gerir “diferenças” em seu interior (aquelas que forem assimiláveis e cooptáveis). Com uma sutil, porém importante ressalva: a todo instante tal normalidade pode ser suspensa em face de um caso de exceção, a declaração intestina de uma guerra dissimulada, por exemplo, em “ocupação de uma favela” – recorrentes no contexto jurídico-político brasileiro. Por outro lado, a baixa intensidade de tal democracia revela-se na extrema seletividade com que se depara com casos “normais” e a disseminação de casos “excepcionais”. Não podemos acreditar estes um dia serão assimilados – de que a tradição dos oprimidos seja inscrita numa linhagem histórica cronológica e linear - na perspectiva do quadro de referências “triumfal” da “história dos vencedores”.

Como já analisado, um dos pontos de partida das filosofias de Benjamin e Schmitt será a crítica um nivelamento trivial, típico das democracias parlamentares

contemporâneas, entre estatalidade e política, ou o reducionismo do espaço do político às instituições normativas do direito (porém, em última instância, para Schmitt, o estado de exceção ainda deveria assegurar uma relação com o direito). A definição benjaminiana de *reine Gewalt* deve ser lida como tentativa - heurística e inconclusa, portanto - de uma formulação consequente sobre a esfera topológico-temporal da política.

Estamos aqui, portanto, diante de um conceito topológico, relacional: uma forma de *expressão* (*Darstellung*) de um gesto histórico-temporal. Este conceito deve ser lido lado a lado com a crítica benjaminiana à violência instrumental (determinante tanto da *Gewalt* instauradora quanto da *Gewalt* mantenedora do direito) e na rota de uma definição materialista e irredutível da política – muitíssimo distante, como já argumentado alhures, de um poder sangrento sobre a vida. A indistinção entre poder e violência, poder legítimo e ilegítimo, da absorção dos gestos políticos mundanos pela violência mítica instrumental (não se excluindo também aqui a violência simbólica, também instrumental e reificada), seriam os marcos básicos da crítica de Benjamin exposta em “*Zur Kritik der Gewalt*”.

Pode-se afirmar que a tentativa de interpretação da *reine Gewalt* abre duas bifurcações importantes na filosofia de Agamben: de um lado, seus textos de juventude, em que a “Violência divina” era entendida em um sentido muito próximo ao da *potlach* batailleana, ou seja, um gesto excessivo. Em “*Sui limiti della violenza*”, de 1969, Agamben afirmará que a “*reine Gewalt*” evidencia-se naquele tipo de violência que, “na negação do outro faz a experiência de sua própria autonegação e na morte do outro porta a consciência de sua própria morte.”<sup>340</sup> Na década de 90, entretanto, é possível observar um uso mais “operativo” deste conceito, presente nas pesquisas do *Homo sacer* II. Fica como ponto incluso aqui, quiçá para futuras pesquisas, se o conceito de *profanação* seria uma tentativa de resposta oblíqua de Agamben à topologia intrincada da *reine Gewalt* benjaminiana.<sup>341</sup>

<sup>340</sup> AGAMBEN, Giorgio. *Sui limiti della violenza*. In: **Nuovi Argomenti**.... p. 170. (Cf. Nota 175).

<sup>341</sup> Uma importante análise do conceito de ação política subjacente à filosofia de Agamben, lendo criticamente o conceito paródico de profanação sob o pano de fundo do debate agambeniano em torno da negatividade, é feita pelo filósofo e pesquisador da filosofia adorniana Vladimir Safatle. Cf. SAFATLE, Vladimir. *Materialismo, imanência e política. Sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben*. In: SEDMAYER, Sabrina; OTTE, Georg. (et. al.) **O comum e a experiência da linguagem**. Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2007. pp. 91-123.

Portanto, o conceito *Gewalt* (ao menos em *reine Gewalt*) deve ser interpretado de maneira mais próxima à dimensão do poder, e não à estrita violência que, conforme já visto, está carregada de contornos utilitários. Defendeu-se aqui também que uma interpretação mais adequada do ensaio benjaminiano sobre a *Gewalt* só poderá ser realizada com a leitura paralela de *Fragmento teológico-político* e, principalmente, das *Teses sobre o conceito de história*.

Uma imagem da *reine Gewalt* se relaciona, por outro lado, com a exigência de um poder *comum*: “se o poder mítico é instaurador do direito, a *reine Gewalt* é destruidora do direito; se aquele estabelece limites, esta rebenta todos os limites”, dizia Benjamin. Divina, lembrando-se dos termos do *Fragmento*, em um sentido de irremediável condição profana – afastada dos deuses, sujeita às incertezas, às contingências e fragilidades que perpassam os gestos humanos expostos à história.

Benjamin aqui se apresenta com um filósofo que - no interior da tradição marxista - consegue pensar, à revelia da ortodoxia e das vulgatas (metafísicas) em torno do determinismo estrutural, um espaço singular dos gestos políticos. A sociedade sem classes não como uma tarefa infinita, ou uma meta a ser atingida com o desenvolvimento técnico: ambos os argumentos seriam devedores de uma concepção dogmática e conformista da história humana. A imagem do puxar os freios de emergência de uma locomotiva como metáfora para a revolução talvez sintetize de uma melhor forma a concepção benjaminiana de política: “Marx diz que as revoluções são a locomotiva da história universal. Mas talvez as coisas se passem de maneira diferente. Talvez as revoluções sejam o gesto de acionar o freio de emergência por parte do gênero humano que viaja neste comboio.”<sup>342</sup>

## Tempo e política

Decisiva para a configuração da governamentalidade contemporânea é a disjunção (que se tornou pedra de toque do agenciamento das ciências ocidentais físicas e tecnológicas), alçada à estruturação intrínseca do viver, entre espaço e tempo. A hipótese de virtualizar tais conceitos e tal abstratividade como condição prévia ao

---

<sup>342</sup> Arquivo Benjamin, manuscrito 1100. Fragmentos preparatórios às “*Teses sobre o conceito de história*”. Cf. BENJAMIN, Walter. **O anjo da história**. p. 154. Tradução modificada.

estabelecimento de dispositivos técnicas de subjetivação e de intervenção concreta no mundo cotidiano, parece revelar um dos nós górdios mantenedores das instâncias que presidem a constituição dos dispositivos de poder ocidentais. O capitalismo espetacular do presente representa nada mais que uma fase extrema de descolamento ficcional (que, não obstante, não deixa de ser eficaz) entre os signos do espaço e os signos do tempo. Pensar um espaço que não possa ser clivado de seu tempo - ou mesmo abolir a fratura metafísica entre tempo e espaço e espaço tempo - revela-se como uma urgente tarefa a fim de tornar possível a integralidade de um gesto político efetivo.

A esterilidade do espaço e a espacialização estéril do tempo (e a recíproca devastação destes polos) é correspondente e concomitante à esterilização e esvaziamento do *tempo-de-agora*, da temporalidade expandida e integral do ser-no-mundo: onde “ser” corresponde desde sempre a um ser indiferenciado no tempo e no espaço - *kairos*. Ou seja, a “temporalidade” não pode ser pensada sem um substrato que lhe é absolutamente equivalente, não disjuntivo, comum: *topologias-temporais*. “O problema do tempo histórico tem de ser apreendido em correlação com o do espaço histórico”, já dizia Benjamin no fragmento analisado. O tempo homogêneo e vazio do “nada-futuro”, do “presente lacunar” e do “passado cadaverizado” é um arremedo de tempo correspondente a um espaço desolado. Chronos-Saturno intelectual, sem tato e olfato, deglutindo, nadificando. O *kairos* é a dilatação, ou suspensão contígua, da linearidade cronológica: oportunidade e intensidade em um “presente” aberto e efetivo, o único tempo que nos resta: a história humana no cenário dos acontecimentos. Estado de exceção efetivo face ao *enbrujamiento* de espaços-tempos e memórias espectrais.

A normalidade da vida dos oprimidos imersos na “inclusão exclusiva” é a catástrofe. A normalidade dos regramentos é o atributo mitológico de locais administrativamente gerenciados. Seus aparatos de poder, quando além destes espaços e na gestão para mantê-los, só podem usar de dispositivos de exceção extrema (a guerra, na teoria clássica das relações de poder). A violência institucional, pautada na parafernália jurídica estatal ou a ela associada (como a segurança *patrimonial* privada), é a condição inescapável de possibilidade de manutenção da estrutura global da sociedade espetacular domesticada. O conceito de um “fora” anômico lhe é imperioso. A questão teórica central se dá na busca por desativar a mitologia imiscuída nesta

“normalidade dos regamentos”, próteses de transcendência na imanência.<sup>343</sup> Trata-se, acima de tudo, de expor as frágeis fortalezas de tal normalidade ilhada estabelecida no mar da catástrofe, estabilidade sobrevivendo da situação ininterrupta de sítio. A pergunta que o tempo presente lança ao pensamento, seguindo os rastros de Walter Benjamin e Giorgio Agamben, é como depor a *Gewalt mítica*, violência sanguinária cronometrante e enrijecida na gestão, instauradora e mantenedora de normalidades forjadas, a fim de pensar uma *Gewalt* revolucionária: que não dissocie entre espaços e tempos, que não se insira em uma processualidade linear, homogênea e vazia, que interrompa a exceção fictícia associada à mera reprodução reativa do estado de coisas da política institucional. *É o estabelecimento kairológico de um estado de exceção efetivo*. O despertar. A lição que a própria tradição dos oprimidos nos demonstra a todo instante.

Os delineamentos da política *que vem*, para citar um dos qualificativos mais caros a Giorgio Agamben, só podem partir desta precária conclusão: não há um céu de recompensas que nos espera; apenas este mundo, este tempo profano nos resta. Irreparável<sup>344</sup> e absoluta imanência.

---

<sup>343</sup> “A formação de uma exterioridade não é a simples passagem da imanência à transcendência. Exterior é o plano que se expõe em sua imanência puramente irreduzível e monadológica. A transcendência não passa de um efeito aparente, uma dobra, que transborda de um continuum que a tudo perpassa. Não há e nem pode haver - e isso foi formulado de forma pungente em Espinosa e Deleuze - uma imanência pensada como plano imanente a algo (à vida, ao Sujeito, à consciência, etc.). “É quando a imanência é imanência apenas a si que se pode falar de um plano de imanência. Assim como o plano transcendental não se define pela consciência, o plano de imanência não se define por um Sujeito nem por um Objeto capaz de o conter.” Bento Prado Jr., na conferência em que analisa o conceito de plano de imanência a partir do opúsculo *O que é a Filosofia* de Deleuze/Guattari, propositadamente intitulada “Plano de Imanência e Vida”, assevera que se o plano de imanência, como instância que precede a própria relação entre sujeitos e objetos (sendo simultaneamente contemporâneo e quase coextensivo à formação de conceitos na instauração filosófica) fosse imanente à vida, ele perderia imediatamente sua *aseitas* (na expressão escolástica “um ser que contém em si próprio a razão de seu ser”), transformando-se em mera *abaleitas* (o ser que depende de outra instância - ou outro ser - para sua existência). Contudo, “o imanente que não é imanente a nada específico é *ele mesmo* uma vida. *Uma vida* é a imanência da imanência, uma imanência absoluta: ela é potência e beatitude completas.” Este empirismo radical, indeterminado e indeterminável de *uma vida* (o artigo indefinido evidencia-se no qualificativo que invalida toda e qualquer qualificação) é a forma de uma exterioridade indômita que avassala próteses de exterioridade fundadas em não-lugares místicos, fantasmáticos ou mantidos à base de armas. É o que sempre está lá e se manterá mesmo quando os últimos ventos da catástrofe soprarem, ponto de velocidade e passividade infinitas... Um menino brincando com algumas pedras.” BARBOSA, Jonnefer F. Exterioridades puras. (Verbete) In: **O Sopro**. Panfleto político cultural. Florianópolis, janeiro de 2009.

<sup>344</sup> “Irreparável é o facto de as coisas serem como são, deste ou daquele modo, entregues sem remédio à sua maneira de ser. Irreparáveis são os estados de coisas, sejam elas como forem: tristes ou alegres, cruéis ou felizes. Como és, como é o mundo – é isto o Irreparável. (...) O Irreparável não é nem uma essência nem uma existência, nem uma substância nem uma qualidade, nem um possível nem um necessário. Não é propriamente uma modalidade do ser, mas é o ser que se dá desde logo na modalidade, é as suas modalidades. Não é *assim*, mas é o seu *assim*.” AGAMBEN, Giorgio. **A comunidade que vem...** p. 71 e 73.

## Referências

AGAMBEN, Giorgio. A imanência absoluta. (Tradução Cláudio W. Veloso). In: ALLIEZ, Éric. **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.

\_\_\_\_\_. **Altissima Povertà**. Regole monastiche e forma di vita. Vincenza: Neri Pozza Editore, 2011.

\_\_\_\_\_. Bataille e il paradosso della sovranità. In: RISSET, Jacqueline (org.). **Georges Bataille: il politico e il sacro**. Nápoles: Liguori Editore, 1987. p. 115-119. [\_\_\_\_\_. Bataille e o paradoxo da soberania. (Trad. Nilcéia Valdati). In: **Outra travessia**. Revista de Literatura. n. 5. Florianópolis, segundo semestre de 2005. pp. 91-93.]

\_\_\_\_\_.; DELEUZE, Gilles. **Bartleby**. Macerata: Quodlibet, 1993.

\_\_\_\_\_. **Categorie Italiane**. Veneza: Marsilio Editore, 1996.

\_\_\_\_\_. **Homo sacer I: il potere sovrano e la nuda vita**. Turim: Einaudi, 1995. [\_\_\_\_\_. **Homo sacer**. O poder soberano e a vida nua. (Tradução: Henrique Burigo). Belo Horizonte, ed. UFMG, 2002. ]

\_\_\_\_\_. **Ideia della prosa**. Macerata: Quodlibet, 1985.

\_\_\_\_\_. **Image et mémoire**. Écrits sur l'image, la danse et le cinema. Paris: Hoëbeke, 1998.

\_\_\_\_\_. **Il linguaggio e la morte: um seminário sul luogo della negatività**. Turim: Einaudi, 1982. [\_\_\_\_\_. **A linguagem e a morte**. Um seminário sobre o lugar da negatividade. (Tradução Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2006.]

\_\_\_\_\_. **Il tempo che resta**. Turim: Bollati Boringhieri, 2008.

\_\_\_\_\_. **Il Regno e la gloria**. Vicenza: Neri Pozza, 2007.

\_\_\_\_\_. **Il sacramento del linguaggio: arqueologia del giuramento**. Bari: Laterza, 2008.

\_\_\_\_\_. **Infanzia e storia.** Destruzione dell'esperienza e origine della storia. Turim: Einaudi, 1978. [\_\_\_\_\_. **Infância e história.** Destruição da experiência e origem da história. (Tradução Henrique Burigo). Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2005.]

\_\_\_\_\_.; FERRANDO, Mônica. **La Ragazza Indicabile.** Mito e mistero di Kore. Milano: Mondadori Electa, 2010.

\_\_\_\_\_. **L'Aperto: l'uomo e l'animale.** Turim: Bollati Boringuieri, 2002.

\_\_\_\_\_. **L'uomo senza contenuto.** Macerata: Quodlibet, 2005.

\_\_\_\_\_. **La comunità che viene.** Turim: Bollati Boringuieri, 1990. [\_\_\_\_\_. **A comunidade que vem.** (Tradução Antônio Guerreiro). Lisboa: Editorial Presença, 1993.]

\_\_\_\_\_. **La fine del poema.** Macerata: Quodlibet, 1995.

\_\_\_\_\_. **La potenza del pensiero.** Vicenza: Neri Pozza Editore, 2005.

\_\_\_\_\_. **Mezzi senza fine.** Turim: Bollati Boringuieri, 1996.

\_\_\_\_\_. Movimento. (Tradução Selvino José Assman). In: **Interthesis** (Revista Internacional Interdisciplinar). Vol. 3. n. 01. Florianópolis, Janeiro-Junho de 2006.

\_\_\_\_\_. **Ninfe.** Turim: Bollati Boringuieri, 2007.

\_\_\_\_\_. Note liminaire sur le concept de démocratie. In.: **Démocratie, dans quel état?** Paris: La Fabrique, 2009. pp. 9-13. [\_\_\_\_\_. Nota preliminar sobre el concepto de la democracia. In: **Democracia, en qué estado?** (trad. Matthew Gajdowsky). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010. pp. 11-13.]

\_\_\_\_\_. **O que é o Contemporâneo?** E outros ensaios. (Tradução: Vinícius Nicastro Honesko). Chapecó: Argos, 2009.

\_\_\_\_\_. **Profanazioni.** Roma: Nottetempo, 2005. [\_\_\_\_\_. **Profanações.** (Tradução Selvino Assman). São Paulo: Boitempo, 2007.]

\_\_\_\_\_. Políticas del Exilio. (Tradução Dante Bernardi). In: **Archipelago** 26-27. Barcelona, inverno de 1996.

\_\_\_\_\_. **Quel che resta di Auschwitz:** l'archivio e il testimone. Turim: Bollati Boringuieri, 1998. [\_\_\_\_\_. **O que resta de Auschwitz.** (trad. Selvino Assman). São Paulo: Boitempo, 2008.]

- \_\_\_\_\_. Sui limiti della violenza. In: **Nuovi Argomenti**. n. 11. Roma, 1969.
- \_\_\_\_\_. **Signatura rerum**: sul método. Turim: Bollati Bolinghieri, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Stanze: la parole e il fantasma nella cultura occidentale**. Turim: Einaudi, 1977.
- \_\_\_\_\_. **Stato de eccezione**. Turim: Bollati Boringuieri, 2003. [\_\_\_\_\_.**Estado de exceção**. (Tradução Iraci Poleti). São Paulo: Boitempo, 2004.]
- ADORNO, Theodor W. **Aesthetic Theory**. (Trad. Robert Hullot-Kentor). Nova York: Continuum Impacts, 1970.
- ALLIEZ, ÉRIC. (org.). **Gilles Deleuze: uma vida filosófica**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ARENDT, Hannah. **A Vida do Espírito**. O pensar, o querer, o julgar. (Tradução Antônio Abranches, Cezar Augusto R. Almeida, Helena Martins). 5º ed. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2002.
- \_\_\_\_\_. **As Origens do Totalitarismo**. (Tradução Roberto Raposo). São Paulo : Companhia das Letras, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Compreender**. Ensaios (1930-1945). (Trad. Denise Bottman). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.
- \_\_\_\_\_. **Entre o passado e o futuro**. (Tradução Mauro Barbosa de Almeida). São Paulo: Perspectiva, 1968.
- \_\_\_\_\_. **Homens em tempos sombrios**. (Tradução Denise Bottmann). São Paulo : Companhia das Letras, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a Violência**. (Tradução André Duarte). Rio de Janeiro : Relume-Dumará, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Sobre a revolução**. (Trad. I. Morais). Lisboa: Relógio D'Água, 2001.
- \_\_\_\_\_. **The human condition**. Chicago: The University of Chicago Press, 1998. [\_\_\_\_\_. **A Condição Humana**. (Tradução Roberto Raposo). 10.ed. Rio de Janeiro : Forense Universitária, 2001.]
- ARIÈS, Philippe. **História da morte no ocidente**. Rio de Janeiro: Ed. Francisco Alves, 1977.

ARISTÓTELES. A Política. (Tradução Terezinha M. Deutsch e Baby Abrão). In: **Aristóteles**. Coleção os Pensadores. São Paulo : Nova Cultural, 2004.

\_\_\_\_\_. **De anima**. (Trad. Maria Cecília Gomes dos Reis). São Paulo: Ed. 34, 2006.

\_\_\_\_\_. **Ética a Nicômaco**. (Trad. António Caeiro). São Paulo: Ed. Atlas, 2009.

AUERBACH, Erich. **Mimesis**. São Paulo: Perspectiva, 2002.

BADIOU, Alain. **Pequeno Manual de Inestética**. (Tradução de Marina Appenzeller). São Paulo : Estação Liberdade, 2002.

\_\_\_\_\_. **São Paulo**: a fundação do universalismo. (Trad. Wanda C. Brant). São Paulo: Boitempo, 2008.

BARBOSA, Jonnefer F. Exterioridades puras. In: **O Sopro**. Panfleto político cultural. Florianópolis, janeiro de 2009.

BATAILLE, Georges. **A parte maldita**. (Trad. Júlio C. Guimarães). Rio de Janeiro: Imago, 1975.

\_\_\_\_\_. **História do Olho**. (Trad. Eliane Robert Moraes). São Paulo: Cosac Naify, 2003.

BALAKIAN, Ana. **El movimiento simbolista**. Madrid: Guadarrama, 1969.

BARTHES, Roland. **O Neutro**. Anotações de aulas e seminários ministrados no Collège de France, 1977/1978. Texto estabelecido por Thomas Clerc. (Tradução Ivone Castilho Benedetti). São Paulo : Martins Fontes, 2003.

BECKETT, Samuel. **Proust**. (Tradução Arthur Nestrovisky). São Paulo: Cosac & Naify, 2003.

BENJAMIN, Walter. **Charles Baudelaire**. Um lírico no auge do capitalismo. (Obras Escolhidas, vol. III). São Paulo : Brasiliense, 1989.

\_\_\_\_\_. Crítica da Violência – Crítica do Poder. In: **Documentos de Cultura, Documentos de Barbárie**. Escritos escolhidos. (Tradução Willi Bolle). São Paulo : Editora USP/Cultrix, 1986.

\_\_\_\_\_. **Escritos sobre mito e linguagem**. (Org. Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2011.

\_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften**. Vol. I. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1995.

- \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften**. Vol. VII-1. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1982
- \_\_\_\_\_. **Gesammelte Schriften**. Vol. V. Suhrkamp Verlag: Frankfurt am Main, 1982.
- \_\_\_\_\_. **Magia, técnica, arte e política: ensaios sobre literatura e história da cultura**. (Tradução Sérgio P. Rouanet). 7.ed. São Paulo : Brasiliense, 1994.
- \_\_\_\_\_. **Metafisica della Gioventù**. Turim: Einaudi, 1982.
- \_\_\_\_\_. **O anjo da história**. (Trad. João Barrento). Lisboa: Assírio & Alvim, 2010.
- \_\_\_\_\_. **Oeuvres I**. Paris: Folio essais, ed. Gallimard, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Passagens**. (Organização Willi Bolle; tradução Irene Aron, et. al.). Belo Horizonte/São Paulo : Editora UFMG/Imprensa Oficial, 2006.
- \_\_\_\_\_. **Rua de mão única**. (Obras Escolhidas, vol. II). São Paulo : Brasiliense, 1995.
- \_\_\_\_\_. Teses sobre o conceito de história. (Trad. Jeanne Marie Gagnebin e Marcos L. Müller). In: LÖWY, Michel. **Walter Benjamin: Aviso de incêndio**. Uma leitura das teses “sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Urprung des deutschen Trauerspiels**. Frankfurt: Suhrkamp, 1974. [**Origem do Drama Barroco Alemão**. (Tradução Sérgio Paulo Rouanet). São Paulo: Editora Brasiliense, 1984.]
- \_\_\_\_\_; ADORNO, Gretel. **Briefwechsel**. Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 2005. [BENJAMIN, Walter; ADORNO, Gretel. **Correspondência** (1930-1940). (Trad. Marina Dimópulos). Buenos Aires: Eterna Cadêcia, 2011.]
- BENVENISTE, Émile. **O vocabulário das instituições indo-européias**. (Trad. Denise Bottmann). Campinas: Ed. Unicamp, 1995.
- BOLLE, W. As siglas em cores no *Trabalho das passagens*. In: **Revista de Estudos Avançados**. n. 27. São Paulo, agosto de 1996.
- BLANCHOT, Maurice. **La communauté inavouable**. Paris: Éditions de minuit, 1983.
- \_\_\_\_\_. O instante de minha morte. (Trad. André Telles). In: **Serrote**. n. 6. São Paulo: IMS, novembro de 2010.
- \_\_\_\_\_. **O livro por vir**. (Trad. Leyla Perrone Moisés). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

- BORGES, Jorge Luis. **Ficções**. (Tradução Carlos Nejar). São Paulo: Ed. Globo, 2001.
- CACCIARI, Massimo. La paradoja del extranjero. (Tradução de Dante Bernardi). In: **Archipelago**, nº 26-27, Barcelona, 1996.
- CAMPOS, Haroldo de. **Íliada de Homero**. São Paulo: Mandarim, 2001.
- CASSIN, Barbara. **Helena**: memória de um nome. Conferência realizada na Universidade Federal de Santa Catarina em junho de 2005. (Trad. Fernando Santoro)
- \_\_\_\_\_. **O efeito sofisticado**. (Trad. Ana Lúcia Oliveira, *et. al.*). São Paulo: Ed. 34, 2005.
- CAVALLETTI, Andrea. **La Città Biopolítica**. Mitologie della sicurezza. Milão: Bruno Mondadori, 2005.
- CHAVES, Ernani. Escovar o judaísmo a contrapelo. Walter Benjamin e a questão da identidade judaica na correspondência com Ludwig Strauss. In: **Novos Estudos Cebrap**. n. 58. São Paulo, novembro de 2000.
- CHARLTON, W. Aristotle on the place of mind in nature. In: LENNOX, J. et. al. (org). **Philosophical Issues in Aristotle's Biology**. Cambridge University Press: Cambridge, 1987.
- DEBORD, Guy. **A sociedade do espetáculo**. (Tradução Estela dos Santos Abreu). Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- DELEUZE, Gilles. **Crítica e clínica**. (Trad. Peter Pál Pelbart). São Paulo: Ed. 34, 1997.
- \_\_\_\_\_. **Proust e os signos**. (Trad. Antônio Carlos Piquet e Roberto Machado). Rio de Janeiro: Forense, 1987. p. 16.
- DERRIDA, Jacques. **Força de lei**. (Trad. Leyla Perrone-Moisés). São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Khôra**. (Trad. Nícia Bonatti). Campinas: Papirus, 1995.
- \_\_\_\_\_. **Séminaire - La bête et le souverain**. Volume I (2001-2002). (Edição estabelecida por Michel Lisse, et. al.). Paris: Galiée, 2008.
- DODDS, E. **The greeks and the irrational**. University of Califórnia Press: Los Angeles, 1997.
- DUARTE, André. **Vidas em risco**. Rio de Janeiro: Forense, 2010.
- FITTKO, Lisa. **Mi travesía de los Pirineos**. Barcelona: Muchnik Editores, 1988.

FREUD, Sigmund. **Totem e tabu**. (Tradução Órizon Carneiro Muniz). Rio de Janeiro: Imago, 1999.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. (Tradução Luis Felipe Baeta Neves). 7.ed. Rio de Janeiro : Forense, 2004.

\_\_\_\_\_. **Em defesa da sociedade**. (Trad. Maria E. Galvão). São Paulo: Martins Fontes, 2005.

\_\_\_\_\_. **História da sexualidade I**. A vontade de saber. 17ª ed. (Tradução Maria Tereza C. Albuquerque; J.A. Albuquerque). Rio de Janeiro: Graal, 2006.

\_\_\_\_\_. Nietzsche, a genealogia, a história. **Arqueologia das ciências e história dos sistemas de pensamento**. Ditos e escritos II. (Trad. Elisa Monteiro). Rio de Janeiro: Forense, 2008.

\_\_\_\_\_. **Segurança, território, população**. (Trad. Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes, 2008.

GAGNEBIN, Jeanne-Marie. Apresentação. In: BENJAMIN, Walter. In: **Escritos sobre mito e linguagem**. (Org. Jeanne Marie Gagnebin). São Paulo: Ed. 34/Duas Cidades, 2011.

\_\_\_\_\_. Do conceito de *Darstellung* em Walter Benjamin ou verdade e beleza. In: **Kriterion: Revista de Filosofia**. n. 46. Belo Horizonte: dezembro de 2005.

\_\_\_\_\_. Entre a vida e a morte. In: OTTE, Georg; SEDLMAYER, Sabrina; CORNELSEN, Elcio (Org.). **Limiares e passagens em Walter Benjamin**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

\_\_\_\_\_. Entre sonho e vigília: quem sou eu? (Posfácio). In: PROUST, Marcel. PROUST, Marcel. **No caminho de Swann**. (Tradução Mário Quintana). 3ª Ed. São Paulo: Globo, 2006.

\_\_\_\_\_. **História e narração em Walter Benjamin**. São Paulo: Perspectiva, 2004.

\_\_\_\_\_. **Lembrar, escrever, esquecer**. São Paulo: Ed. 34, 2006.

\_\_\_\_\_. O método desviante. **Revista Eletrônica Trópico**. [www.uol.trópico.com.br](http://www.uol.trópico.com.br). consulta feita em 20.11.2007.

\_\_\_\_\_. Seis teses sobre as “teses”. In: **Revista Cult**, setembro de 2006.

GOMES, Álvaro C. **A estética simbolista**. Textos doutrinários comentados. (Tradução Eliane Fittipaldi Pereira et. al.) São Paulo: Atlas, 1994.

GRÜNBEIN, Durs. As lágrimas de Odisseu. (Trad. Samuel Titan Jr.) In: **Serrote**. n. 5. São Paulo: IMS, julho de 2010.

HARAZIM, Dorrit. Bailar em Auschwitz. **Revista Piauí**, nº 47, agosto de 2010.

HOMERO. **Odisseia** I, II e III (Trad. Donaldo Schüler). Porto Alegre: Ed. L&PM, 2007.

HESÍODO. **Teogonia**. Origem dos Deuses. (Trad. Jaa Torrano). São Paulo: Roswitha Kempf, s/d.

KAFKA, Franz. **Narrativas do espólio**. (Trad. Modesto Carone). São Paulo: Cia das Letras, 2002.

CUMSILLE, Kamal. El Hombre y la inoperosidad (Hipótesis de investigación). In: **Hoja de Ruta**. n. 33. Santiago, Julho de 20010.

LACLAU, Ernesto. **Debates y combates**. Por um nuevo horizonte de la política. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.

LEBRUN, Gérard. **A filosofia e sua história**. São Paulo: Cosac Naify, 2006.

\_\_\_\_\_. **O que é o poder?** São Paulo, Brasiliense, 1983.

LORAU, Nicole. **L'invention d'Athènes**. Paris: Payot, 1993.

MAQUIAVEL, Nicolau. **O Príncipe**. *De Principatibus*. (Trad. Luis A. de Araújo). São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2010.

MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e secularização**. As categorias do tempo. (Tradução Guilherme G. de Andrade). São Paulo: Ed. UNESP, 1995.

MONTELEONE, Jorge. Iluminaciones sobre un arte nuevo. In: BENJAMIN, Walter. **La obra de arte en la era de su reproducción técnica**. (Coord. Daniel Link; trad. Silvia Fehrmann). Buenos Aires: El cuenco de Plata, 2011.

NAGY, Gregory. **The best of the Archæans**: concepts of the hero in archaic Greek poetry. The Johns Hopkins University Press: Baltimore: 1979.

NANCY, Jean-Luc. **La communauté désœuvrée**. Paris: Christian Bourgois Editeur, 1986.

\_\_\_\_\_. La démocratie finie et infinie. In.: **Démocratie, dans quel état?** Paris: La fabrique, 2009. pp. 77-82. [\_\_\_\_\_. Democracia finita e infinita. In: **Democracia, en qué estado?** (trad. Matthew Gajdowsky). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010. pp. 67-79.

\_\_\_\_\_. La existencia exiliada. (Tradução Juan Gabriel López Guix). In: **Archipiélago**, nº 26-27, Barcelona, 1996.

NASCIMENTO, Daniel A. **Do fim da experiência ao fim do jurídico**: percurso de Giorgio Agamben. Tese defendida junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp. Campinas: abril de 2010.

NASSAR, Raduan. **Lavoura Arcaica**. 3º Ed. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. (Tradução Paulo Cezar de Souza). São Paulo: Cia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Genealogia da moral**. (Tradução Paulo Cezar de Souza). São Paulo : Cia das Letras, 2005.

\_\_\_\_\_. **Obras Incompletas**. (Tradução Rubens Torres Filho). 3.ed. São Paulo : Abril Cultural, 1983.

OLIVEIRA, Luis Inácio. **Do canto e do silêncio das sereias**. Um ensaio à luz da teoria da narração de Walter Benjamin. São Paulo: EDUC, 2008.

O'REILLY, Francisco. La definición del alma y su relación con el cuerpo en el mundo árabe y su primera recepción em el mundo latino. In: FRANK, Juan F.; GRASSI, Martin. **Theses Philosophicae**. Buenos Aires: Circulo de Filosofia de Buenos Aires, 2011.

PANOFSKY, Erwin. **Estudos de Iconologia**. Temas humanísticos na Arte do Renascimento. (trad. Olinda de Sousa). Lisboa: Editorial Estampa, 1986.

PARK, K.; KESSLER, E. The concept of Psychology. In: SKINNER, Q.; et. al. (org). **The Cambridge History of Renaissance Philosophy**. Cambridge University: Cambridge, 1988.

PELBART, Peter Pál. **Vida capital**: ensaios sobre biopolítica. São Paulo: Iluminuras, 2003.

PRADO JR., Bento. **Erro, ilusão, loucura**. São Paulo: Ed. 34, 2004

PRÉ-SOCRÁTICOS. **Fragmentos, doxografia e comentários.** (seleção José C. Souza; trad. Anna Lia A. Almeida Prado, et. al.). São Paulo: Nova Cultural, 1996.

PROUST, Marcel. PROUST, Marcel. **No caminho de Swann.** (Tradução Mário Quintana). 3ª Ed. São Paulo: Globo, 2006.

RAMONET, Ignácio. **A tirania da comunicação.** (Trad. Lúcia Orth). Petrópolis: Vozes, 2010.

RANCIÈRE, Jacques. Existe uma estética deleuziana? In: ALLIEZ, Éric (org.) **Gilles Deleuze, uma vida filosófica.** São Paulo : Ed. 34, 2000.

REVEL, Judith. O pensamento vertical, uma ética da problematização. In: GROS, F. (org.) **Foucault: a coragem da verdade.** (trad. Marcos Marcionilo). São Paulo: Parábola, 2004.

**Revista Carta Capital**, n. 638. São Paulo, fevereiro de 2012.

**Revista Carta Capital**. n. 673. São Paulo, novembro de 2011.

**Revista Piauí**. n. 58. Rio de Janeiro, julho de 2011.

ROUDINESCO, Elisabeth. **Jacques Lacan: Esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento.** (Trad. Paulo Neves). São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SAFATLE, Vladimir. **Cinismo e falência da crítica.** São Paulo: Boitempo, 2008.

\_\_\_\_\_. Materialismo, imanência e política. Sobre a teoria da ação de Giorgio Agamben. In: SEDMAYER, Sabrina; OTTE, Georg. (et. al.) **O comum e a experiência da linguagem.** Belo Horizonte, Ed. UFMG, 2007.

SCHMITT, Carl. **O conceito do político.** (Tradução Álvaro Valls). Petrópolis : Vozes: 1992.

\_\_\_\_\_. Teologia política. Quatro capítulos sobre a doutrina da soberania. In: **A crise da democracia parlamentar.** (trad. Inês Lohbauer). São Paulo: Scritta, 1996.

SCHOLEM, Gershom; BENJAMIN, Walter. **Correspondência.** (Tradução Neusa Soliz). São Paulo : Perspectiva, 1993.

\_\_\_\_\_. **Walter Benjamin.** A história de uma amizade. (Tradução Geraldo Gérson de Souza; et. al.). São Paulo : Perspectiva, 1975.

SCHÜLER, Donaldo. **As origens do discurso democrático**. Porto Alegre: L&PM, 2007.

SELIGMANN-SILVA, Márcio. Walter Benjamin: o estado de exceção entre o político e o estético. In: **Outra Travessia**. n. 5. Florianópolis, 2º semestre de 2005.

SENNET, Richard. El extranjero. In: **Punto de Vista**. nº 51. Buenos Aires, 1995.

SLOTERDIJK, Peter. **Crítica de la razón cínica**. (Trad. Miguel Angel Vega). Madri: Ediciones Siruela, 2007.

\_\_\_\_\_. **Ira e Tempo**. (Trad. Francesco Pelloni). Roma: Meltemi Editore, 2007.

\_\_\_\_\_. **Venir al mundo, venir al Lenguaje**. Lecciones de Frankfurt. Valencia: Pre-Textos, 2006.

SÓFOCLES. **Antígona**. (Trad. Donaldo Schüller). Porto Alegre: L&PM, 2008. pp. 20-21.

SOKATCH, Daniel; MYERS, David. É preciso condenar o genocídio armênio. In: **O estado de São Paulo**. São Paulo, 06 de maio de 2007.

TIQQUN. **Théorie du Bloom**. Paris: La Fabrique, 2000.

\_\_\_\_\_. **Tout a failli, vive le communisme!** Paris: La Fabrique, 2009.

VERNANT, Jean Pierre. **La treversée de frontières**. Entre mythe et politique II. Paris: Éditions du Seuil, 2004. [VERNANT, Jean-Pierre. **Atravesar fronteras**. (Trad. Hugo F. Bauzá). Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.]

\_\_\_\_\_. **L'Individu, la mort, l'amour**. Soi-même et le autre em Grèce ancienne. Paris: Gallimard, 1989.

ZINGANO, Marco. **Razão e sensação em Aristóteles**. Um ensaio sobre De Anima III, 4-5. Porto Alegre: LPM, 1998.

ŽIŽEK, Slavoj. A volta dos mortos vivos. In: **Caderno Mais** (Folha de São Paulo). São Paulo, 08 de abril de 2007.

\_\_\_\_\_. De la démocratie à la violence divine. In: **Démocratie, dans quel état?** La Fabrique, 2009. pp. 123-149. [\_\_\_\_\_. De la democracia a la violência divina. In: **Democracia, en qué estado?** (trad. Matthew Gajdowsky). Buenos Aires: Prometeo Libros, 2010.]